

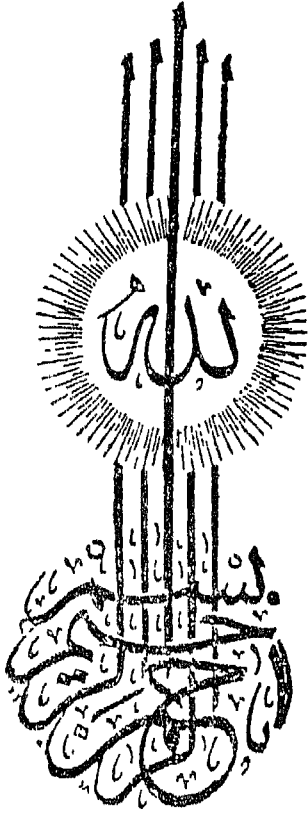
معهد الدراسات الإسلامية

نظام الحكم والأداء في الإسلام

دراسة مقارنة

١٤١١هـ - ١٩٩١م

المستشار عمر شريف



موضوع البحث

هذا البحث هو عرض للمبادئ العامة لنظام الحكم والادارة فى الدولة الاسلامية التى تقررها احكام الشرع الاسلامى كما وردت فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، وفى التطبيق العملى لنظام الحكومة الاسلامية منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وعهد الخلفاء الراشدين . ومن التطورات التى طرأت بعد ذلك فى ظل الحكومات الاسلامية المتعاقبة :

وسوف يتناول البحث كيفية نشأة الدولة ، كما يتناول القواعد الاساسية التى تحدد شكل الدولة ونظام الحكم فيها ، وما هى السلطات العامة فيها وتنظيم العلاقات فيما بينها ، فضلا عن تحديد علاقة الافراد بها ، كما يتناول حقوق الافراد وحررياتهم وضماناتها وما يقع عليهم من واجبات . فضلا عن الاشارة الى الاسس العامة فى تنظيم الدولة اداريا وكيفية مباشرة نشاطها الادارى .

وسوف نركز البحث فى المسائل الاساسية التى تشمل هذه الامور جميعا ، بطريقة مختصرة ومحيطة بعناصر الموضوع ، مراعاة الوقت المتاح للدراسة . ، آخذين فى الاعتبار بحث المبادئ الاساسية مع اجراء المقارنات بالانظمة الحديثة . كلما دعت الحاجة الى هذه المقارنة .

ونسأل الله التوفيق ٤

الكتاب الأول

نظم الحكم فى الدولة الاسلامية

تقديم

قبل أن نبدأ بحث نظام الحكم فى الدولة الإسلامية ، نستعرض هنا فى إلمامة سريعة ، كيفية وأساس تطور الجماعة الانسانية نحو التنظيم السياسى ، ونشوء الدول والحكومات .

ذلك أن الإنسان كائن اجتماعى بمعنى أنه لا يستطيع أن يعيش الا فى مجتمع ، وعند ما يوجد الانسان مع غيره ، فان الحريات والمصالح لابد أن تتعارض ذلك إن كل انسان يسعى لممارسة حرياته بطريقة مطلقة ، ويعمل على الحصول على كل ما يريد ، بيد أن هذا النهج يؤدي بالاحتم الى تعارض الحريات والمصالح ، فكان لابد لكى يستقيم أمر المجتمع ، ويستطيع كل فرد من أفرادة أن يعيش فيه وأن يمارس حقوقه وحزياته ، أن تنظم هذه الحقوق والحريات بحيث لا تتعارض الحريات والمصالح بين الفرد وغيره ، وبذلك يسود النظام فى الجماعة .

والى أن يوجد مثل هذا النظام ، فان الفوضى تسود وتكون الغلبة للقوة ، وهذا ما كان عليه الحال فى الجماعات البدائية . غير أن الانسان أدرك أن صالحه فى الخضوع لنظام يحمى مصالحه وحقوقه ، وأن المجتمع لا يستقيم أمره الا بالنظام ، وهذا النظام يتركز فى قواعد يلتزم الافراد باطاعتها وتلزمهم الجماعة باحترامها . وبمعنى آخر توجد قواعد السلوك والتصرف الملزمة ، والقوة أو السلطة التى تستطيع الزام الافراد باحترامها ، ولو بالقوة عند الاقتضاء .

ومن هنا وجدت الحاجة الماسة الى القانون أى الى القواعد المنظمة لمشئون المجتمع ، والتى يلتزم الافراد باحترامها .

وحيث وجد القانون وجد التلازم بين نشوئه ، وبين قيام السلطة التى تملك اجبار الافراد على الالتزام به ، وتوقيع الجزاء على من يخالفه .

والخلاصة أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع منظم متحضر بدون سلطة ، ولكن هذه السلطة تختلف باختلاف الجماعات وباختلاف مراحل التطور ففى العهود الموعلة فى القدم كانت المجتمعات تقوم على أساس تقاليد غريزية تسندها القوة فالغلبة للأقوى ولاحق للضعيف مالم تسنده

القوة ثم تلا ذلك وجود جماعات تعتمد على نظام الأسرة والسلطة الأبوية، ثم توسعت هذه الجماعات الى نظام القبيلة ، حيث يربط بين مجموعة من الأسر رباط القرابة والجوار في الحي ، وفي تطور لاحق ، حيث وجد استقرار للجماعة البشرية في أماكن معينة ، وتزايد عدد أفراد الجماعة المستقرة في إقليم معين ، بدت الحاجة أدعى الى تنظيم الجماعة ، ووضع القواعد المنظمة لشئونها وقيام السلطة التي تضمن الالتزام بنظام المجتمع ، ومن هنا وجدت مقومات نشوء الدول وقيام الحكومات .

وقد تمت هذه التطورات، عبر آلاف السنين ، ولم تصل الجماعات الى التطور في وقت واحد معا ، بل ان الاختلاف بين كل جماعة وأخرى في ظروفها وتعدادها وأساليب عيشها واستقرارها أو عدم استقرارها ، قد أوجب أن يكون تطور كل جماعة نحو أن تصبح دولة منفصلا عن غيرها من الجماعات .

أما عن مذاهب العلماء في أصل نشأة الدولة فقد تعددت وتنوعت مذاهبهم في تفسير أصل نشأة الدولة ، وأهم هذه المذاهب ، والتي سوف نشير إليها فيما بعد ، المذاهب التيقراطية التي ترد نشأة الدولة وتنسب مصدر السلطة فيها الى الله ، والمذاهب الديمقراطية التي ترجع نشأة الدولة ومصدر السلطة فيها الى الارادة العامة للأمم ، ومن أمثلة المذاهب الأولى نظرية الحق الالهى ، ومن أمثلة الثانية نظرية العقد الاجتماعى .

تعريف الدولة :

اختلف العلماء في تعريف الدولة ، ويمكن تعريفها بأنها « مجموعة من الأفراد تقطن على وجه الاستقرار أرضا معينة وتخضع لحكومة » .

ويتضح من هذا التعريف أن الأركان الأساسية لقيام دولة ما هي :

أولا : الجماعة البشرية (الشعب) :

بمعنى أن يوجد عدد معقول من الأفراد يكفى لنشأة الدولة .

ثانيا : الاقليم :

وهو تلك الرقعة من الأرض التي تستقر عليها الجماعة البشرية ،

ولا يمكن وجود دولة بدون اقليم تستقر عليه الجماعة ، ولذلك لم تعتبر القبائل الرحل دولا لتخفف هذا الركن .

ثالثا : الحكومة أى الهيئة الحاكمة :

وهى الهيئة التى تملك مباشرة السلطة فى الدولة .

فاذا وجدت هذه العناصر الثلاثة فقد نشأت دولة بجميع مقوماتها.

انواع الحكومات :

إنتهى التطور العالمى إلى ما نشاهده فى العصور الحديثة من أنظمة الحكم المختلفة ، وقبل أن نستعرض أنواع الحكومات نشير الى المقصود بكلمة « حكومة » ، فقد يراد بكلمة حكومة نظام الحكم فى الدولة ، كأن يقال ان الحكومة ، جمهورية ديمقراطية . وقد يراد بها مجموع الهيئات الحاكمة فى الدولة من تنفيذية وتشريعية وقضائية .

وقد تطلق على السلطة التنفيذية وحدها باعتبارها الاداة السياسية العليا فى الدولة . كما قد يكون المقصود بها مجلس الوزراء والوزراء .

والمعنى الاول هو المقصود فى هذه الدراسة مع أهمية الاعتبار بالمعنى الثانى .

أما أنواع الحكومات فان الفقه قد جرى على تقسيمها عدة تقسيمات، وفقا لآسس مختلفة :

أولا : تقسيم الحكومات من حيث طريقة اختيار رئيس الدولة :

(أ) حكومات ملكية : وفيها يستمد رئيس الدولة حقه فى الحكم عن طريق الوراثة ، وتقوم على أساس فكرة معينة مؤداها أن شخصا معينا أو أسرة معينة لها حق ذاتى فى تولى الحكم فى الدولة .

(ب) حكومات جمهورية : يتم اختيار رئيس الدولة فيها عن طريق الانتخاب ولدة محددة .

وقد كان النظام الملكى هو السائد فى الماضى ولكنه انحسر وقل عدد للدول التى تأخذ به فى العصور الحديثة ، خاصة فى القرن العشرين ،

تحت تأثير التيارات الفكرية والسياسية التي تأبى الاعتراف بحقوق الملوك ، وترى أن رئاسة الدولة من حق أى مواطن أن يتقدم لها اذا توافرت فيه شروط معينة وفاز فى الانتخاب .

وتتبع الدساتير أساليب مختلفة فى اختيار رئيس الجمهورية ، فقد يكون اختياره بواسطة البرلمان وقد يتم اختياره بطريق الاستفتاء العام المباشر ، وقد يشترك البرلمان مع الشعب فى الاختيار فيكون الترشيح للبرلمان ، ثم يجرى الاستفتاء على المرشح ، وهذه الطريقة هى التى يتبعها الدستور المصرى ، وتوجد أساليب متعددة لاختيار رئيس الجمهورية تملئها أنظمة الدول المختلفة وظروفها وفلسفتها السياسية .

الحكومات القانونية والحكومات الاستبدادية :

يقصد بالحكومة القانونية : الحكومة التى تخضع للقوانين ، ولأنظمة قائمة محددة توجد قبل الحوادث التى تطبق عليها ، شأنها فى ذلك شأن الأفراد ، وبمعنى آخر هى الحكومة التى تقوم على مبدأ سيادة القانون .

أما الحكومة الاستبدادية : فهى التى لا تخضع فى حكمها للقوانين ، ولايحد من سيادتها شئ وتكون ارادة الحاكم هى القانون ، وفى ظلها لا يمكن أن توجد الحريات بمعناها الصحيح ، وقد كانت معظم الملكيات القديمة فى فرنسا من هذا النوع ، الى أن قامت الثورة الفرنسية فى أواخر القرن الثامن عشر فغيرت الأوضاع .

الحكومات المطلقة والحكومات المقيدة :

الحكومة المطلقة : هى التى تكون السلطة فيها مركزة فى يد شخص واحد أو هيئة واحدة .

أما الحكومة المقيدة : فهى التى توزع فيها السلطات بين هيئات مختلفة ، تتعاون ويراقب بعضها بعضا .

الحكومات الفردية والحكومات الديمقراطية :

أساس هذا التقسيم هو السيادة والسلطة فى الدولة ، وهل تكون لفرد أو للشعب . والحكومة الفردية : هى التى تنحصر فيها السلطة فى يد فرد واحد ، وقد تكون ملكية مستبدة أو ملكية مطلقة ، كما كان السائد

فى أوربا ، قبل الثورة الفرنسية ، وقد تكون حكومة دكتاتورية ، يستحوز فيها الفرد على السلطة معتمدا على قدرته وكفايته ، ومن أمثلتها حكومة ألمانيا فى ظل النازية ، وقد انتشرت الحكومات الدكتاتورية فى أوربا بعد الحرب العالمية الأولى ، وقد جاءت نتيجة ظروف عصبية قاسية مرت بها الدول . ويسلك الكتاب فى عداد الحكومات الدكتاتورية الحكومات الماركسية .

الحكومة الديمقراطية :

والحكومة الديمقراطية هى التى تكون فيها السيادة للشعب ، ولكن طريقة مباشرة الشعب للسيادة لا تجرى على نسق واحد .

فقد يكون نظام الحكم ديمقراطيا مباشرا : حيث يتولى الشعب ادارة شئونه بنفسه ، ولكن الديمقراطية المباشرة ، من الصعب جدا وضعها موضع التطبيق ، وذلك لأن حجم الدولة واتساعها وتعدد نشاط الحكومة ، لا تترك مجالا لاشراك جميع الأفراد القاطنين فيها الاشتراك الفعلى فى كل قانون يصدر أو قرار يتخذ .

ويطلق على هذا النظام اسم حكومة الجمعية ، ولا يوجد له تطبيق فى الوقت الحاضر الا فى بعض المقاطعات السويسرية .

أما الديمقراطية النيابية : فان الشعب يختار نوابا عنه (برلمان) ويتترك لهم الأمور يصرفونها باسمه .

وقد تكون الديمقراطية شبه مباشرة ، وذلك بأن يمزج الشعب بين الطريقتين السابقتين ، بأن ينتخب برلمانا يحكم نيابة عنه ، ولكنه لا يترك له الحرية المطلقة فى كل شئون الحكم ، بل يشترك معه فى ممارسة الاختصاصات الهامة . التى يحتفظ الشعب لنفسه بحق البت فيها ، ومن أمثلتها الاحتفاظ بالحق فى اختيار رئيس الدولة عن طريق الاستفتاء العام ، وكذلك الحق فى اقرار مسائل ذات أهمية معينة كحل البرلمان .

ولعل أهم أنواع الحكومات المنتشرة فى الوقت الحاضر ، هى الحكومات الديمقراطية النيابية ، حيث توزع أسلطات بين هيئات مختلفة ، وحيث يقوم الشعب بحكم نفسه عن طريق نوابه (البرلمان) .

وأبرز صور النظام النيابى هى :

١ - الحكومة الرئاسية :

ومثالها « حكومة الولايات المتحدة الأمريكية » وفيها يكون رئيس الجمهورية هو رئيس السلطة التنفيذية فى نفس الوقت ، فهو يمارس كافة اختصاصات السلطة التنفيذية ، فهو يملك ويحكم ، بعكس النظام البرلمانى ، حيث يسود رئيس الدولة ولا يحكم الا عن طريق وزارة تسال أمام البرلمان - كما أن هذا النظام يقوم على أساس الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، فلا يستطيع رئيس الجمهورية حل البرلمان ، كما لا تقوم المسئولية السياسية للوزراء أمام البرلمان .

٢ - الحكومة البرلمانية :

وهذه الحكومة تقوم على أساس توزيع السلطة والمسئولية بين السلطة التنفيذية والبرلمان ، ويلاحظ هنا فى الغالب أن الممارسة الفعلية للسلطة التنفيذية تكون للوزارة وليست لرئيس الدولة ، وأن الوزارة تكون مسئولة سياسيا أمام البرلمان . ويستطيع اسقاطها عن طريق سحب الثقة ، كما تكون للوزارة بواسطة رئيس الدولة ، حق حل البرلمان واجراء انتخابات جديدة .

فالحكومة البرلمانية تقوم على الأسس الآتية .

١ - برلمان منتخب من الشعب يملك سلطة التشريع والرقابة المالية والسياسية وتسال أمامه الوزارة مسئولية تضامنية وفردية ، ويستطيع اسقاط الوزارة عن طريق سحب الثقة منها .

٢ - رئيس دولة غير مسئول أمام البرلمان ، وبالتالى تكون المسئولية على عاتق الوزارة ، وهى التى تمارس بالفعل أعمال السلطة التنفيذية ، ويكون للسلطة التنفيذية فى مقابل المسئولية حق حل البرلمان .

٣ - الوزارة المسئولة أمام البرلمان .

٤ - وجود تعاون ورقابة ، متبادلة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية .

تلك عجالة سريعة عن أهم المبادئ السائدة فى أنظمة الحكم المعاصرة ، أردنا بها التمهيد لموضوع دراستنا مع العودة الى المقارنة مع مبادئ النظم الحديثة كلما وجد مقتضى .

أحوال العرب قبل الاسلام

كان العرب قبل الاسلام ينقسمون الى بدو وحضر والبدو هم سكان الصحراء أما الحضر فهم سكان المدن ، أو هم أهل الحاضرة كما يقولون .

وباستقراء التاريخ يتبين أن البدو اقدمى لم يكن لهم قبل الاسلام أى نظام سياسى ، بينما كان لسكان المدن . خاصة فى أقصى جنوب الجزيرة وأقصى شمالها ، حيث وجد الاستقرار وموارد الثروة . بعض أشكال الحكومات والدول ومن أشهرها مملكة حمير التى وجدت فى اليمن منذ أواخر القرن الثانى قبل الميلاد ، والتى عرفت فى بعض عهدها قبل الميلاد باسم مملكة سبا التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم . والتى استمرت فى صراع مع الغزاة حتى احتلها الأحباش فى أوائل القرن السادس الميلادى ثم حررها أهلها بقيادة سيف بن ذى يزن وبمعاونة الفرس الذين سيطروا عليها بعد ذلك وظلوا يحكمونها الى أن دخلت تحت راية الاسلام فى السنة السادسة من الهجرة (٦٢٧ ميلادية) ، ومن هذه الممالك أيضا مملكة انحية غرب الفرات فى شمال الجزيرة . ومملكة الغساسنة فى الشام .

والذى يهمنى فى هذا المجال هو حالة سكان الجزيرة من البدو . فهم سكان مكة وأرض الحجاز . حيث نزل الاسلام على محمد بن عبد الله ﷺ وحيث قامت الدولة الاسلامية .

فما هى أحوال البدو اجتماعيا وسياسيا قبل الاسلام ؟

لقد كانت القبيلة هى أساس النظام الاجتماعى والسياسى .

وكانت الأسرة هى أساس القبيلة ومن كل مجموعة من الاسر يتكون الحى . ومن مجموعة الأحياء تتكون القبيلة .

وكان لكل قبيلة شيخ عنها يرفع شئونها وكانت المؤهلات التى ترشح الشخص ليكون شيخا للقبيلة هى عزاقة أصله فيها وكبر السن فضلا عن المميزات والمواهب الشخصية الأخرى التى يعتد بها البدو كالقوة والشجاعة ورجاحة رأى . وعلى العموم كل الصفات التى تجعل الشخص مهابا فى قبيلته مسموع الكلمة فيها .

ومع ذلك فلم يكن الشيخ وحده يملك السيطرة على القبيلة ، بل كان للقبيلة مجلس يؤلف من المسنين فى القبيلة ، من الرجال البالغين أربعين سنة . يقررون فى كل ما يتعلق بشئون القبيلة .

وكانت أغلب مشاكل الأفراد فى القبيلة تحل عن طريق وساطة ذوى الجاه والنفوذ فيها . أو عن طريق التحكيم الذى يرتضيه طرفا المنازعة اختيارا ، وعلى العموم فلم تكن هناك أداة فعالة للحكم .

النظام السياسى فى مكة :

كانت مكة منذ القدم مزدهرة ومركزا هاما من مراكز التجارة والثقافة . قد زودتها التجارة بالشراء المادى وأتاحت لها الكعبة النفوذ على جميع العرب ، وكان يشرف على شئونها جماعة من الشيوخ يضمهم مجلس يسمى الملا أو دار الندوة ، ويضم الأحرار من أهل مكة الذين لا يقل سنهم عن الأربعين وكان هذا المجلس يعتمد على الأغراء والضغط الأدبى . بسبب افتقاره الى سلطة تنفيذية ملزمة . وكما يقول أحد مؤرخى الاسلام « وله يكن أحد من هؤلاء متمالكا على بقية قريش انما ذلك بتراضى قريش عليه » .

كما كان لديهم تنظيم آخر يعرف باسم « نادى القوم » يجتمع فيه كل المواطنين فى فناء الكعبة فيناقشون المسائل التى تهتم الجميع ويوزعون المهام المتعلقة بالكعبة وشئون مكة على عدد من الأسر ومن أهم هذه المسائل سدانة الكعبة (خدمتها) والسقاية وسائر الخدمات الخاصة بالحجيج .

(راجع فيما تقدم كتاب الادارة العربية لمؤلفه س ١٠٠ ق حسيني من مسلمى الهند . ترجمة الدكتور ابراهيم العروسى ص، ١١ - ٢٢) .

دولة الاسلام

نزل الوحي على الرسول الكريم محمد ﷺ برسالة الاسلام ، تلك الرسالة التي تضمنت العقيدة الدينية والنظام الأخلاقي ، كما جاءت في نفس الوقت بشرية محكمة عادلة تنظم شؤون الانسان في مختلف معاملاته وتصرفاته : ولضمان تطبيق هذه الشريعة وعدم الخروج عليها وجب قيام سلطة زمنية تسهر على تطبيقها ، وعلى تنظيم المجتمع على أساس الالتزام بالمبادئ والقيم والأحكام التي أوردتها الشريعة الاسلامية هذه السلطة هي الحكومة ، وبمعنى آخر فان النظام الذي وضع الاسلام أصوله يستلزم قيام دولة على رأسها حاكم يتمتع بسلطة هدفها تحقيق مصلحة الأمة في مختلف نواحي الحياة ، طبقاً لمبادئ وتعاليم الدين .

(راجع النظم السياسية للأستاذ الدكتور محمد كامل ليلة طبعة ١٩٦٩ ص ١٣٠ وما بعدها) .

وليس هناك مجال للشك في أن النظام الذي أقامه الرسول ﷺ ، وتابعه في تطبيقه والالتزام بمبادئه المسلمون من بعده ، هو نظام ديني وسياسي معا : هو نظام العقيدة والشريعة ، أو الدين والدولة معا ، ذلك أن حقيقة الاسلام شاملة ، تجمع بين الناحيتين الروحية والمادية ، وتتناول أعمال الانسان التعبدية منها والدنيوية ، وتؤلف أحكام الاسلام من الأمرين معا ، وحدة منسقة وكلا لا يتجزأ .

وكما يقول أحد العلماء « وهذه الحقيقة عن طبيعة الاسلام قد أصبحت من الواضوح بحيث لا تحتاج الى كثير من العناية لاقامة البرهان ، وهي مؤيدة من حقائق التاريخ ، وكانت عقيدة المسلمين في كل العصور السالفة » .

(راجع النظريات السياسية الاسلامية للأستاذ الدكتور محمد ضياء لدبن الريس طبعة ١٩٦٦ ص ١٦ وما بعدها) .

والحقيقة التاريخية الكبرى هي أن الدولة الاسلامية قد وجدت بالفعل منذ عهد الرسول ، وقد وجدت على حد قول بعض العلماء اثر بيعتي.

العقبة ، حيث تم فى البيعتين وضع أسس المجتمع الجديد ، وعلى ما رجحه أغلب العلماء أن الدولة قد تكاملت بعد الهجرة ، حيث توفرت كل مقوماتها المعروفة من أرض وشعب وحاكم هو رسول الله ﷺ ، واكتمل فى عهده تشريعها من القرآن والسنة ، ومارس مهام الحكم ، فهو تقرير من الرسول المؤيد لوحى الله على أن الاسلام دين ودولة وكفى بذلك دليلا .

ورغم وضوح هذه الحقيقة ، فقد وجد من يقول بأن الاسلام هو دعوة دينية محضة ، ولا شأن له بالسياسة والحكم (المرحوم الشيخ على عبد الرازق فى كتابه الاسلام وأصول الحكم) وقد تصدى له العديد من الفقهاء والعلماء لدحض مزاعمه وبيان فساد رأيه ، وساقوا الأدلة على ذلك عديدة ، واعتقادنا أن هذا الرأى لم يكن خالصا ولا بعيدا عن الهوى ، بل المرجح أنه كان يهدف به الى أهداف سياسية حاصلها إنه كان يفاوم فكرة احياء الخلافة التى ظهرت فى هذا الوقت وروج لها بعض المصريين لصالح الملك بعد أن قامت تركيا بالغاء نظام الخلافة فيها بعد الحرب العالمية الأولى ، وأيا كانت مبرراته فى مقاومة الداعين الى الخلافة فلم تكن تبرر الهجوم على أسس الاسلام الراسخة ، والتى اعتنقها المسلمون على مر العصور .

وليس من المهم فى هذا المجال أن نتعرض بالتفصيل لأسانيد رأيه والرد عليها مادام أن هذا الرأى قد ولد مرجوحا ، والأولى أن نتعرض للرأى الصحيح ونبين أسانيدده وحججه ، وهو الرأى القائل بأن الاسلام دين ودولة ، ومن هذه الحجج :

أولا : يتضح من بيعتى العقبة ، خاصة بيعة العقبة الثانية ، أن نية الرسول ﷺ كانت تتجه الى انشاء المجتمع السياسى (الدولة) .

فقد اقتصر الأمر فى بيعة العقبة الأولى التى تمت فى السنة الثانية عشرة من البعثة ، حين التقى الرسول باثنى عشر شخصا من أهل المدينة القادمين الى مكة للحج وبايعوه على التوحيد وأن « لا نشارك بالله شيئا ، ولا نسرق ، ولا نزنى ، ولا نقتل أولادنا ، ولا نأتى ببهتان نفتريه ، بين أيدينا وأرجلنا ، ولا نعصيه فى مكرهه » نقول بينما اقتضرت هذه البيعة على التوحيد والالتزام بأخلاقيات المجتمع - إلا أن هذه البيعة كانت تمهيدا لبيعة العقبة الثانية ، والتى يبدو منها بوضوح اتجاه الرسول عليه السلام الى التمهيد لانشاء المجتمع السياسى .

فقد تمت بيعة العقبة الثانية بين الرسول عليه السلام وبين جماعة أكبر من حجاج المدينة بلغ عددهم ثلاثة وسبعون رجلا وامرأتان ، قدموا الى مكة للحج ولدعوة الرسول ﷺ للهجرة الى المدينة ، وكان ذلك فى العام التالى للبيعة الأولى ، وقد بايعوا الرسول عليه السلام بالاضافة الى التوحيد والاخلاق الفاضلة على « أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأولادهم » وفى رواية أخرى أنهم « بايعوه على حرب الأحمر والأسود »

ومعنى هذا أنهم بايعوه على دفع العدوان عن الدين الجديد ولو بالحرب وعلى طاعة الرسول .

ثانيا : تأكد هذا المعنى بصورة قاطعة . بعد أن تمت هجرة الرسول عليه السلام الى المدينة ، وذلك بالعهد الذى كتبه الرسول عليه السلام بينه وبين أهل المدينة وهو الوثيقة التى جرى أغلب الباحثين على تسميتها : « دستور المدينة » ونحن نقل هنا نص هذه الوثيقة لأهميته :



دستور المدينة :

بسم الله الرحمن الرحيم

١ - هذا كتاب من محمد النبي - رسول الله - بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب . ومن تبعهم فلحق بهم . وجاهد معهم .

٢- أنهم أمة واحدة من دون الناس .

٣ - المهاجرون من قريش على ربعتهم (١) . يتعاقلون (٢) . بينهم . وهم يفدون عانيهم (٣) بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٤ - وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين :

٥ - وبنو الحارث بن الخزرج على ربعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدى عانيها بالقسط والمعروف بين المؤمنين .

٦ - وبنو ساعدة على ربعتهم . ويتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٧ - وبنو حنم على ربعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٨ - وبنو النجار على ربعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . كل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٩ - وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

١٠ - وبنو النبيت على ربعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

-
- (١) على ربعتهم : أى على الحال التى جاء الاسلام وهم عليها .
(٢) يعطون الديات ويأخذونها .
(٣) العانى : الأسير .

١١ - وبنو الأوس على ربعتهم . يتعاقلون معاقلمهم الأولى . وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

١٢ - وأن المؤمنين لا يتركون مفرحا (١) بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عتل (٢) .

١٢ - (ب) وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه .

١٣ - وأن المؤمنين المتقين . أيديهم على كل من بغى منهم . أو ابتغى دسيمة (٣) ظلم . أو إنما أو عدوانا . أو فسادا بين المؤمنين . وأن أيديهم عليه جميعا . ويو كان ولد أحدهم .

١٤ - ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر . ولا ينصر كافرا على مؤمن .

١٥ - وأن ذمة الله واحدة . يجير عليهم أديانهم . وأن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس .

١٦ - وأنه من تبعنا من يهود : فإن له النصر والأسوة . غير مظلومين ولا متناصر عليهم .

١٧ - وأن سلم المؤمنين واحدة : لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله ، إلا على سواء وعدل بينهم .

١٨ - وأن كل غزاة (٤) غزت معنا : يعقب بعضها بعضا .

١٩ - وأن المؤمنين بيء (٥) بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله .

٢٠ - وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه .

٢٠ - (ب) ألا يحير مشترك مالا لقريش ، ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن

(١) المفرح هو القلة الدين .

(٢) العتل : الدية .

(٣) دسيمة ظلم : طلب بدون حق - انارة .

(٤) الجماعة تخرج للغزو .

(٥) يتعادلون .

- ٢١ - وأنه من اعتبط (١) مؤمنا قتيلا عن بينة فإن قوده (٢) به ، الا أن يرضى ولى المقتول بالعقل وأن المؤمنين عليه كافة . ولا يحل لهم الا قيام عليه .
- ٢٢ - وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما فى هذه الصحيفة ، وأمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا أو يؤويه . وأن من نصره فإن عليه لعنة الله و غضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه عدل ولا صرف (٣) .
- ٢٣ - وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء ، فإن مرده الى الله والى محمد .
- ٢٤ - وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين . ماداموا محاربين .
- ٢٥ - وأن يهود بنى عوف أمه مع المؤمنين . لليهود دينهم : وللمسلمين مواليتهم وأنفسهم : الا من ظلم وأثم : فإنه لا يوتغ (٤) الا نفسه وأهل بيته .
- ٢٦ - وأن لليهود بنى النجار مثل ما لليهود بنى عوف .
- ٢٧ - وأن لليهود بنى الحارث مثل ما لليهود بنى عوف .
- ٢٨ - وأن لليهود بنى ساعدة مثل ما لليهود بنى عوف .
- ٢٩ - وأن لليهود بنى جشم مثل ما لليهود بنى عوف .
- ٣٠ - وأن لليهود بنى ثعلبة مثل ما لليهود بنى عوف : الا من ظلم وأثم : فإنه لا يوتغ الا نفس وأهل بيته .
- ٣١ - وأن لليهود بنى الأوس مثل ما لليهود بنى عوف .
- ٣٢ - وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم .
- ٣٣ - وأن لبنى الشطبية مثل ما لليهود بنى عوف ، وأن البر دون الاثم .
- ٣٤ - وأن موالى ثعلبه كأنفسهم .
- ٣٥ - وأن بطانة يهود كأنفسهم .
- ٣٦ - وأن لا يخرج منهم أحد الا باذن محمد .

(١) قتله دون موجب مبرر .
(٢) القود : القصاص فى القتل .
(٣) العدل والصراف : الفداء والتوبة .
(٤) يهلك .

- ٣٦ - (ب) وأنه لا ينحجر (١) على ثأر جرح ، وأنه من فتك
فبنفسه وأهل بيته ، إلا من ظلم . وأن الله على أبر هذا .
- ٣٧ - وأن على اليهود نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم
النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة . وأن بينهم النصيحة والبر
دون الأثم .
- ٣٧ - (ب) وأنه لا يائثم امرؤ بخليفة ، وأن النصر للمظلوم .
- ٣٨ - وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .
- ٣٩ - وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .
- ٤٠ - وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .
- ٤١ - وأنه لا تجار حرمه (٢) إلا باذن أهلها .
- ٤٢ - وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث . أو اشتجار
يخاف فساده ، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ، وأن الله على
اتقى ما فى هذه الصحيفة وأبره .
- ٤٣ - وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها .
- ٤٤ - وأن بينهم النصر على من دهم يثرب .
- ٤٥ - وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه ، ويلبسونه ، فإنهم يصلحونه
ويلبسونه وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك . فإنه لهم على المؤمنين إلا من
حارب فى الدين .
- ٤٥ - (ب) على كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم .
- ٤٦ - وأن يهود الأوس ، مواليهم وأنفسهم ، على مثل ما لأهل
هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة ، وأن البر دون
الأثم ، لا يكسب كاسب إلا على نفسه وأن الله على أصدق ما فى هذه
الصحيفة وأبره .
- ٤٧ - وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم : وأنه من خرج
آمن : ومن قعد آمن بالمدينة . إلا من ظلم وآثم . وأن الله جار لمن بر
واتقى . ومحمد رسول الله .

(١) ينحجر : يحال بينه وبين غرضه .
(٢) أى لا يجير الشخص مستجيرا إلا باذن مجيره .

يتضح من قراءة نص هذه الوثيقة :

١ - أن الرسول عليه السلام قد حدد شعب المدينة شاملا المسلمين من المهاجرين وأهل يثرب ، فهم جميعا يكونون أمة ، كما ان باقى اهل المدينة من المسلمين يعتبرون جزءا من شعبها ، فكل أهل الأقليم (المدينة) أعضاء فى هذه الأمة .

٢ - أن الوثيقة تفكر للرسول عليه السلام بالرياسة « وأنكم مهمما اختلفتم فيه من شىء فان مرده الى الله وإلى محمد » .

٣ - أقرت الصحيفة مبدأ المساواة بين المؤمنين وعدم اقرار الظلم .

٤ - أقرت مبدأ الجهاد فى سبيل الله .

الى آخر ما ورد فى هذه الوثيقة من مبادئ وأحكام لا يتصور وجودها الا فى كيان سياسى منظم .

(راجع فيما تقدم مؤلف الدكتور محمد سليم العوا - « فى الزلزال السياسى للدولة الاسلامية » ص ٦٥ وما بعدها . وقد نقلنا عنه نص دستور المدينة وقد نقله بدوره عن كتاب « مجموعة الوثائق السياسية » الدكتور محمد حميد الله ص ٣٩ - ٤٧) .

ثالثا - من الحقائق التاريخية المسلمة انه على اثر قيام الدعوة الاسلامية تكون مجتمع جديد له ذاتية مستقلة . يعترف بقانون واحد ويخضع له . وتوفرت له كل مقومات الدولة بمفهومها القانونى ، وهى الاقليم والشعب والحاكم .

رابعا - أن الجماعة الاسلامية بدأت بممارسة كل الوظائف السياسية منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام : من اعداد الأداة لتنفيذ العدالة وتنظيم الدفاع والقيام بالتعليم وحماية المال وعقد المعاهدات وغير ذلك من المهام التى اضطلعت بها وهى مهام أى دولة من الدول .

خامسا - يؤكد أغلب المستشرقين ممن درسوا النظام الاسلامى هذا المعنى وهو أن الاسلام دين ودولة ، وقد تواترت آراؤهم فى صراحة قاطعة ومن أمثلة ما انتهوا اليه من أقوال : -

(أ) الدكتور فتزجرات :

« ليس الاسلام ديناً فحسب ، ولكنه نظام سياسى أيضاً : وعلى الرغم من أنه قد ظهر فى العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم « عصريون » يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين ، فان صرح التفكير الاسلامى كله قد بنى على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر » .

(ب) الأستاذ نلينو :

« لقد أسس (محمد) فى وقت واحد ديناً ودولة ، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته » .

(ج) الدكتور شاخنت :

« على أن الاسلام يعنى أكثر من دين : أنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية ، وجملة القول انه نظام كامل من الثقافة والدين والدولة معا » .

(د) الأستاذ ستروثمان :

« الاسلام ظاهرة دينية : إذ أن مؤسسه كان نبياً ، وكان سياسياً حكيماً أى (رجل دولة) » .

(هـ) الأستاذ ماكدونالد :

« هنا أى فى المدينة - تكونت الدولة الاسلامية الأولى ، ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الاسلامى » .

(راجع النظريات السياسية للدكتور ضياء الدين الرئيس ص ١٦ وما بعدها)

ومن كل ما تقدم يتضح ان رسالة الاسلام انما تقوم كما اسلفنا على العقيدة والشريعة معا ، وتؤكد قيام الدولة الاسلامية ، والحكومة الاسلامية ، راعية لشئون المجتمع ، عاملة على تحقيق مصالحه « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون » .

أساس سلطان الحاكم فى الدولة الاسلامية

ومشروعية السيادة فيها

قبل أن نتعرض لأساس سلطان الحاكم فى الدولة الاسلامية ومشروعية السيادة فيها ، يتعين علينا أن نستعرض الأفكار الرئيسية التى اعتنقها المفكرون والحكام فى العصور المختلفة ، لتبرير مشروعية السيادة وأساس سلطة الحكام فقد وجدت نظريات عديدة فى هذا الصدد نجتزىء منها ما يلى :

أولا - نظرية الحق الإلهى المباشر :

وتقضى هذه النظرية بأن الدولة من خلق الله ، فهو خالق كل شىء وهو الذى يختار الملوك مباشرة لحكم الشعوب ، وعلى الأفراد السمع والطاعة لأوامرهم ، ولايسأل الملوك عن أعمالهم أمام شعوبهم ، وإنما يكون حسابهم عند الله .

وقد سادت هذه النظرية قديما ، وتشبث بها الملوك والحكام ، وسادت فى فرنسا وإنجلترا حتى القرن السابع عشر ، وترتب عليها أن طغى الملوك واستبدوا بالشعوب ، مقررين أن سلطانهم مستمد من الله ولا يحاسبهم عن أعمالهم أحد .

وأزاء ذلك ، ويتطور الأفكار والثقافة ، تحورت هذه النظرية الى نظرية أخرى أسموها نظرية الحق الالهى غير المباشر ، ومؤداها أن الله سبحانه لا يختار الحاكم ، وإنما توجه العناية الالهية للأشخاص الى اختياره ، فالأمة وإن كانت هى التى تختار الحاكم ، إلا أنها مسوقة الى هذا الاختيار بإرادة الله .

وقد أندثرت هذه النظريات الفقهية عن أصل السيادة فى الدولة ، لامعانها فى الخيال ، وتجاهلها للواقع ، واتاحتها الفرصة لطغيان الحكام .

ثانيا - نظرية العقد الاجتماعى :

خلاصة هذه النظرية أن وجود الدولة (السلطة) يرجع الى الإرادة المشتركة لأفراد الجماعة ، أى أن الأفراد اجتمعوا وانفقوا على اشياء مجتمع سياسى يخضع لسلطة عليا ، فالدولة على هذا الأساس ، قد وجدت نتيجة لعقد أبرمته الجماعة .

وأهم من اعتنق هذه النظرية ثلاثة من الفقهاء ، وعلى خلاف بينهم فى تفصيلاتها وذلك على النحو الآتى :

(ا) نظرية العقد الاجتماعى عند هوبز :

يرى هذا الفقيه أن حاة الانسان قبل نشوء الدولة كانت فوضى مبعثها الشر المتأصل فى نفوس البشر ، وكانت الغلبة للأقوياء والحق يتبع القوة وإزاء هذه الفوضى والبدائية ، وعدم توفر الأمن والاستقرار للأفراد ، فقد بحثوا عن وسيلة لحمايتهم ، وكانت هذه الوسيلة هى اتفاقهم على اختيار شخص من بينهم يكون رئيسا عليهم ، يتولى رعاية مصالحهم وحمايتهم .

ويرى هوبز أن الحاكم لا يكون طرفا فى العقد ، وإنما يعقده كل الأفراد عداه ويتنازلون بمقتضى العقد للحاكم عن جميع حقوقهم بدون قيد أو شرط ، فسلطته مطلقة ولا يسأل عما يفعل ، وعلى الأفراد الخضوع والطاعة له .

ويلاحظ. أن معنى هذه النظرية ، هو تأييد الحكم الاستبدادى وهو ما كان يهدف إليه هوبز باعتباره متحمسا للنظام الملكى فى بلاده . « إنجلترا » .

(ب) نظرية العقد الاجتماعى عند لوك :

كان لا يتابع سلفه فى أن الجماعة كانت تعيش فى فوضى ، وإنما رأى أن الأفراد كانوا يثمتعون بحريتهم فى ظل القانون الطبيعى ، ولكن لغموض هذا القانون ، ولتشابك المصالح ، رأوا أن يتركوا هذه الحرية المطلقة الى نوع من النظام يقوم على أساسه التعاون بين الجماعة ويخضعون لحاكم عادل ، فاتفقوا على اختيار أحدهم لتولى أمورهم ، وبخلاف هذا الفقيه عن سابقه ، كذلك فى أن الأفراد لا يتنازلون عن كل حقوقهم للحاكم ، وإنما يحتفظون بالحريات والحقوق الأساسية لهم ، كذلك فإن الحاكم يكون طرفا فى العقد فإذا أحل بشروطه جاز عزله .

(ج) نظرية العقد الاجتماعى عند روسو :

يرى روسو أن الانسان كان يعيش قبل نشأة الدولة فى حرية كاملة ، ولكن نظرا لتعارض المصالح والميول والنزعات الشريرة ، فقد اضطر الأفراد الى البحث عن نظام يكفل لهم الأمن ويحقق العدالة ، فتعاقدوا على إنشاء مجتمع سياسى يخضع لسلطة عليا . ويعتبر هذا العقد هو أساس نشأة الدولة وسند السلطة معا .

ومؤدى العقد عند روسو أن الأفراد تنازلوا عن حرياتهم الطبيعية للجماعة ، مقابل الحصول على حريات مدنية جديدة يكفلها المجتمع لهم على أساس المساواة . وأن العقد قد تولد عنه ارادة عامة هى ارادة الجماعة ، وهى مستقلة عن ارادة كل فرد على حدة ، وهى مظهر لسيادة المجتمع وتعبير عن هذه السيادة ، ولا يجوز التنازل عنها ، أما الحاكم طبقا لهذه النظرية فهو ليس طرفا فى العقد ، ولكنه وكيل عن الجماعة (الأمة) وفقا لارادتها ، ولها حق عزله متى ارادت .

تلك هى خلاصة نظرية العقد الاجتماعى عند الفقهاء المذكورين ، على ما أوضحنا من خلاف بينهم ، غير أنهم يتفقون جميعا على أساس واحد ، وهو أن مصدر السيادة والسلطان فى الدولة هو العقد .

وقد تعرضت هذه النظرية ، بصورها المختلفة لمطاعن عديدة ، ولكن أهم نقد وجه اليها ، هو أنها تقوم على أساس افتراض خيالى لا أساس له من الواقع إذ أن الأفراد لم يبرموا مثل هذا العقد قط .

ورغم ذلك فقد لاقت نظرية العقد الاجتماعى عند روسو ، حين نادى بها فى أواخر القرن الثامن عشر ترحيبا حارا ونحاحا ملحوظا ، وكان لها تأثيرها على الثورة الفرنسية وما أصدرته من دساتير ونشريات .



اساس شرعية السيادة والسلطان فى الدولة الاسلامية

يرجع النظام السياسى للحكم فى الدولة الاسلامية الى احكام القرآن والسنة بصفة أساسية ، وهذا المصدر يتميز بالمرونة التى تلائم جميع الأزمان والمجتمعات مع المحافظة على القواعد الكلية التى أوردتها المصدران المذكوران والتى تتلخص فى العدل والمساواة والشورى وغيرها من المبادئ الكلية .

ومن المعلوم أن المبادئ الأساسية التى تقوم عليها الدولة ويعتمد عليها نظام الحكم فيها ، قد وردت من عند الله ، فى نصوص القرآن والسنة ، وفى المبادئ الكلية العامة السابق ذكرها ، وغيرها من التوجيهات والتعليمات التى وردت فى هذين المصدرين .

وفىما يتعلق بوضع الحاكم فى الدولة الاسلامية ، فإنه يتبدى لنا بامعان النظر أن الدولة الاسلامية قد رأسها الرسول الكريم محمد ﷺ أول ما بدأت ، ولم يكن أحد من الخلق هو الذى اختاره لهذه المهمة . ولكن الله سبحانه هو الذى اصطفاه وحمله أمانة القيام بشئون الدين والدنيا فى الدولة الوليدة . فهو عهد الله ورسوله الذى عهد اليه بهذا الأمر ، ولكنه لم يكن عهدا مطلقا . بل تولاه عليه الصلاة والسلام فى نطاق احكام الرسالة . ونصوص القرآن الكريم ومبادئه التى أنزلها الله لخير البشر فى كل زمان ومكان .

وعلى أى حال فقد كان هذا الأساس مقتصرًا على وضع الرسول عليه الصلاة والسلام وحده وفى عهده . أما بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام . فقد جرى الأمر على نحو آخر :

لقد ترك الرسول عليه الصلاة والسلام الأمر كله للمسلمين فيما يتعلق باختيار خلف له . وكان أن اهدتوا بهدى الله الى الطريقة المثلى فى اختيار الامام أو الخليفة .

ويرتكز نظام الحكم فى الاسلام على أساس فكرة الامامة .

وقد كانت مسألة الامامة مثار جدل وخلاف شديد بين المسلمين . لكن حاصل ما انتهى اليه رأى المجتهدين ، أن ثبوت الامامة (الخلافة) يكون بالاتفاق والاختيار (وذلك عدا الشيعة الذين قالوا بثبوتها بالنص أى بالتعيين) .

ويقصد بقيام الامامة على النص ، أن يكون التعيين من عند الله أو الرسول ﷺ ، أو الامام واذ لم يتحقق ذلك ولم يبق دليل على وجود هذا الأسلوب ، فلم يبق الا اختيار الامام بواسطة الأمة .

ومعنى ذلك أن الأمة هي التي تقوم باختيار من يتولى أمورها ، ويتم الاختيار بطريق البيعة الصحيحة الشرعية (١) .

ويتولى هذه البيعة جماعة من المسلمين يطلق عليهم « أهل الحل والعقد » ، ويسميهما الماوردي في كتابه - الأحكام السلطانية - « أهل الاختيار » .

ويقول الماوردي عن أهل الاختيار ، ان الشروط المعتبرة فيهم هي :

أولاً : العدالة الجامعة لشروطها (الاستقامة والامانة والورع والنقوى والاخلاق الفاضلة) .

ثانياً : العلم الذي يتوصل به الى معونة مستحق الامامة ، على اشروط المعتبرة فيها .

ثالثاً : الرأي والحكمة ، المؤديان الى اختيار من هو للامامة اصلح ، ولتدبير المصالح أقوى وأعرف .

ويقوم أهل الحل والعقد باختيار الامام من المسلمين الذين تتوافر فيهم شروط الصلاحية للمنصب ، وأهمها الكفاية الجسدية والعلمية ، والعدالة والقدرة على تحمل أعباء المنصب على ما سنبينه تفصيلاً فيما بعد .

ويرى بعض الفقهاء أن أهل الحل والعقد هم الذين يترك اليهم بالفعل الاضطلاع بمسئولية اختيار الخليفة أو الامام ، ويوجبون العقد . وهم مسئولون عن انفاذه وهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلها فيما هو حق أصيل لها . وباعتبارهم ممثلها أو نوابها .

ويرى آخرون أن اختيار أهل الحل والعقد لا ينعقد به وحده الامامة . وانما هو نوع من الترشيح للمنصب . يستكمل بالبيعة العامة .

وهذا التفسير هو ما يتفق مع اجازة الاختيار بعدد قليل أو بواحد .

(١) نعرض هنا لأساس مشروعية السلطة على ما انتهى اليه رأى جمهور المسلمين وسوف نزيد الأمر ايضاحاً ونبين رأى الشيعة بالذات عند الكلام على طرق اختيار الخليفة .

واجازة انعهد الى واحد كما فعل أبو بكر رضى الله عنه بالنسبة لعمر ابن الخطاب ، وكما جرت السوابق بالنسبة للخلفاء الراشدين والخلفاء من بعدهم . حين كان يجرى الاختيار من أهل الاختيار أيا كان عددهم . ثم تحصل البيعة العامة من سائر المسلمين .

ومتى تم اختيار الخليفة على هذا الأساس وبالشروط المطلوبة فيه ، تعيين على أفراد الأمة الدخول فى طاعته .

التكليف القانونى للامامة :

لقد قرر علماء الفقه الاسلامى بعد بحوث مستفيضة أن الامامة تعتبر عقدا . وقد تناول المرحوم الدكتور عبد الرازق السنهورى بحث هذا العقد فى مؤلفه عن الخلافة وانتهى الى القول بأنه عقد حقيقى مستوف لجميع الشروط القانونية . وأنه مبنى على الرضاء وأن الغاية من هذا العقد أن يكون هو المصدر الذى يستمد منه الامام سلطته . فالامامة ما هى الا عقد طرفاه الأمة والامام .

ويضيف الدكتور السنهورى ان علماء الاسلام ومفكره أدركوا جوهر نظرية روسو (العقد الاجتماعى) .

واذا كان روسو يعتبر فى نظر الأوربيين أبا للديمقراطية الحديثة ، وملهما للثورة الفرنسية ، فإن فقهاء المسلمين قد وصلوا الى نظرية العقد قبل أن تعرفها أوربا بفرون عديدة .

واذا كان روسو قد أقام نظريته على أساس فرض خيالى لم يثبت وجوده ، فان فقهاء الاسلام قد تكلموا عن نظرية لها ماض تاريخى ثابت ، من تجارب الأمة الاسلامية منذ عهدنا الذهبى فى زمن الخلفاء الراشدين .

وحاصل الامر أن السيادة فى الدولة الاسلامية تستند الى ارادة الأمة التى تعمل فى نطاق الشريعة الغراء ، وتعتبر السيادة متروعة ومبررة طالما كانت فى نطاقها الشرعى .

(راجع النظم السياسية - المرجع السابق - ٢١٣ وما بعدها) .

» ويرى بعض الفقهاء أن اختيار الخليفة لم يكن متروكا لجميع أفراد الأمة ، وانما حق الاختيار كان مقصورا على فئة معينة يطلق عليها أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار « .

(الدكتور محمد كامل ليلة في كتاب النظم السياسية للدول
والحكومات - طبعة بيروت سنة ١٩٦٩ ص ٨١ هامش (١)) .

وهذا يتفق مع رأى الماوردى ، غير أننا قد انتهينا الى ترجيح
تكييف اختيار اهل الحل والعقد بأنه مجرد ترشيح للمنصب وأن البيعة
العامة هي التى يتم بها العقد .



(١) يجرى العمل فى المملكة العربية السعودية على أن « الملك -
يختار فى حياته خليفته على أن يوافق على ذلك الاختيار جماعة أهل
الحل والعقد ، والذي يحدث أن الملك يختار ولى العهد من أبنائه أو
أخوته ؛ وبعد ذلك يحصل ولى العهد على مبايعة وموافقة من أهل الحل
والعقد وبعد وفاة الملك يخلفه فى الحكم ولى العهد بعد أن تباعه بالملك
جماعة أهل الحل والعقد » .

(المرجع السابق هامش ص ٥٣٤ نقلا عن كتاب الأوضاع التشريعية
فى البلاد العربية للدكتور صبحى المحمصانى طبعة ١٩٦٥ ص ٣٨٦) .

القواعد التي تركز عليها الحكومة الاسلامية

أوضحنا فيما سبق أن النظام الذي وضع الاسلام اصوله يستلزم وجود دولة ، فالاسلام دين ودولة كما قدمنا ، ولقد جاء الاسلام بالعقيدة الدينية والنظام الأخلاقي كما جاء فى نفس الوقت بشريعة محكمة عادلة تحكم تصرفات الانسان ومعاملاته ، ولضمان تطبيق هذه الشريعة وعدم الخروج عليها فقد وجب قيام سلطة رئاسية تسهر على تطبيق الشريعة ، وتنظم المجتمع على أساس من قيمها ومبادئها وأحكامها .

هذه السلطة هي الحكومة ، والتي يتعين عليها وفقا لفلسفة الاسلام ومبادئه أن تحمى العقيدة وتسهر على تطبيق أحكام الرسالة الاسلامية ، فيما يختص بالأحكام التشريعية التي يخضع لها الأفراد فى معاملاتهم ، وهذه الحكومة يكون على رأسها الامام أو الخليفة يتحمل تبعاتها ، ويسأل عن الأمانة التي يتولاها أمام الله وأمام الناس .

والذى يميز الحكومة الاسلامية عن أى حكومة أخرى هو الغاية التي تسعى الى تحقيقها وتلزم بها شرعا .

وهذه الغاية هي التي تبدو واضحة من تعبير الماوردى حين تعرض للكلام عن الخلافة فعرفها بأنها « خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا » .

(الأحكام السلطانية للماوردى ص ٥) .

وواضح من هذا التعبير أن الغاية والهدف الأساسى من قيام دولة اسلامية هو اقامة الدين والالتزام بأحكامه سواء ما تعلق منها بأمور الدين المرتبطة بالعقيدة والعبادة ، أو تلك الأحكام المتعلقة بحياة الناس ومعاملاتهم ، وسبيل الحكومة الاسلامية الى ذلك بل الالتزام المفروض عليها هو الخضوع لأحكام الدين الاسلامى وتعاليمه وانخاذ التشريع الاسلامى قانونا عاما للدولة . يتحقق به اقامة الدين ورعاية مصالح الحكوميين .

ومن أهم المبادئ والقواعد التي أكدها الشرع والتي يجب على كل حكومة اسلامية أن تلتزم بها بل هي أهم الركائز التي تركز عليها :
الشورى والعدل ، وواجب الطاعة للحاكم ونصرتة ، والالتزام بالحاكم بالاشراف الدائب على تنفيذ أحكام الشريعة - وفيما يلى ايضاح لهذه القواعد .

أولا : الشورى :

الشورى أصل من أصول الحكم الاسلامى قررره الله سبحانه وتعالى فى كتابه الكريم : كما تقررت بالسنة النبوية وبالتطبيق الاسلامى فى مختلف العصور .
ومن النصوص التى قررتها فى القرآن الكريم :

١ - يقول الله تعالى فى سورة الشورى فى وصف المؤمنين « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » .

فجعل الله سبحانه الشورى من بين الصفات التى يتحلى بها المؤمن الى جانب وصفهم بأنهم « المستجيبون لربهم » وأنهم يقيمون الصلاة ، وهذا يفيد أن الشورى من خصائص الاسلام .

٢ - قال تعالى مخاطبا الرسول الكريم « فيما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم ، وشاورهم فى الأمر » .

وقد نزلت هذه الآية بعد غزوة أحد التى هزم فيها المسلمون ، ورغم أن أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا قد أشاروا عليه ، بقاء العدو خارج المدينة بما يخالف رأى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ورغم ذلك فإن الله سبحانه قد أكد ضرورة المشاورة مما يقطع بأن الشورى مبدأ أصيل فى الاسلام ، لما تؤدى اليه من صواب الرأى وسداده ، فضلا عن أنها ادعى للترابط بين الحاكم ومعاونيه ولتأكيد الترابط بينهم .

أما عن السنة النبوية فانها تؤكد أن الرسول عليه السلام كان كثيرا ما يلجأ الى مشاورة أصحابه ، ومن ذلك ما أشرنا اليه من مشورتهم فى غزوة أحد ، وقبلها فى شأن موقع القتال فى غزوة بدر ، وغيرها كثير .

وقد روى عن أبى هريرة قوله « لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ » .

وقد التزم صحابة الرسول عليه السلام من بعده بمبدأ الشورى فى كل هام من أمور الحكم ، وكلما أعوزهم النص القاطع فى أى أمر من الأمور .

ويجب على ولى الأمر أن يلجأ الى مشورة الأمة فيما كان من أمورها العامة ، فقد أمر الله سبحانه وتعالى رسوله الكريم بها « وشاورهم فى الأمر » رغم أن ذلك كان فى زمن الوحي ، فغير الرسول من الحكام أولى بالمشاورة .

ويصف المفسرون الشورى بأنها من عزائم الأمور التى لا بد من نفاذها « والعزائم هى الواجبات التى لا يجوز تركها » .

ويقول الامام ابن تيمية فى كتابه « السياسة الشرعية » :

« لا غنى لولى الأمر عن المشاورة ، فان الله تعالى أمر بها نبيه صلى الله عليه وسلم فقال تعالى « فأعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فاذا عزم فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » .

وقد روى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

وقد قيل : ان الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه ، وليقتدى به من بعده ، وليستخرج منهم الرأى فيما لم ينزل فيه وحى ، من أمر الحروب والأمور الجزئية وغير ذلك ، فغيره - صلى الله عليه وسلم - أولى بالمشورة .

(راجع السياسة الشرعية لابن تيمية ، الفصل السابع ص ١٥٧) .

وقد اكتفت النصوص بتقرير مبدأ الشورى كأصل من أصول الحكم ولكنها لم تقرر طريقة معينة لتنفيذه ، وتركت ذلك للأجيال المختلفة تطبقه بالطريقة التى تلائم ظروف العصر والمكان ، وتلك احدى سمات المرونة التى تتحلى بها الشريعة الاسلامية لمراعاة اختلاف الظروف والبيئات والأحوال .

وقد سلف ايراد رواية أبى هريرة عن تطبيق الرسول عليه السلام لمبدأ الشورى كما أن العصور الأولى للدولة الاسلامية خاصة فى عهد الخلفاء الراشدين كانت تلتزم هذا الأصل ، فى أخطر أمورها بما فى ذلك اختيار الخلفاء أنفسهم وغيرها من أمور السياسة والحكم وكذلك فى شؤون الحياة العادية .

وقد اختلف الرأى بين الفقهاء حول مدى الزام الشورى للمستشير : فذهب البعض الى عدم الالزام . ولكن الراجح أن الالزام فى الشورى

هو الأولى بالاتباع ، والسنة والتطبيق على ذلك ، فرسول الله عليه السلام قد التزم رأى أصحابه فى غزوتى بدر وأحد رغم اختلاف رأيه مع رأيهم فى الغزوة الثانية ، وأبو بكر لم يحارب أهل الردة الا بعد اقناع الصحابة الذين خلفوه بصواب رأيه فأقروه : وكذلك شأن عمر بن الخطاب فى ما قرره من عدم تقسيم أرض العراق بين الفاتحين اذ أنه كذلك مازال يجادل المعارضين من الصحابة حتى اقتنعوا برأيه وأقروه .

(راجع فى بيان ذلك « النظام السياسى للدولة الاسلامية » للدكتور محمد سليم العوا - ص ١٢١ وما بعدها) .

ثانيا : العدل

فيجب أن يتحقق العدل من جانب الحكام وأعاونهم فى الحكم ، والمقصود بالعدل هو العدل المثلالى الذى لا يتأثر بالميل أو بالهوى ، ويجب أن يتمتع به جميع أبناء الأمة ويتساوون أمامه ، فالمسلمون سواسية لا فضل لعربى على اعجمى الا بالتقوى ، بل يجب أن يتمتع به غير المسلمين ماداموا موجودين فى دار الاسلام . فالاسلام فى خصوص هذا المبدأ لا يميز بين الناس ، وتلك هى الميزة الكبرى لعدالة الاسلام التى لاتدانيها عدالة الشرائع الاخرى .

وقد أكد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة هذا المبدأ فى مواضع عديدة منها :

يقول الله تعالى فى سورة النحل : « ان الله يامر بالعدل والاحسان وابتأى ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ، يعظكم لعلكم تذكرون » .

وفى سورة النساء . « ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » .

وفى سورة المائدة : « ولا يجرمنكم شنان قوم على ألا تعدلوا ، عدلوا هو أقرب للتقوى » .

ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام : « أن أحب الناس الى وأقربهم منى مجلسا يوم القيامة : امام عادل » .

وقال عليه الصلاة والسلام : « من أذى ذميا فأنا خصيمه » .

وقال عليه الصلاة : « ألا من ظلم معاهدا أو انتقص حقه ، أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا خصيمه يوم القيامة » .

مما تقدم يتضح الى أى مدى عنى الاسلام بالعدل ، وسأوى بين الناس ووجه الخطاب الى العام والخاص ، الى الحاكم والمحكوم ، ولا يقصد بالعدل فيما سبق مجرد العدل القضائى ، وهو ما تركز الأنظمة الدستورية الحديثة اهتمامها فيه ، بل أرادت الشريعة العدل موسعا بتوجيه الخطاب الى الحاكم والمحكوم .

ثالثا : وجوب الطاعة على المحكومين

ووجوب نصره الحاكم

يقابل إقامة العدل من قبل الحاكم وجوب طاعة المحكومين له والتزامهم بأوامره ونواهييه ، وتستمر هذه الطاعة واجبة طالما استمر عدل الحاكم .

قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » .

ففرض علينا طاعة أولى الأمر فينا ، وهم الأئمة المتأمنون علينا ، روى هشام ابن عروة عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال :

« سيليكم بعدى ولاة ، فيليكم البر ببره ويليكم الفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم وأطيعوا فى كل ما وافق الحق ، فان أحسنوا فلكم ولهم ، وان أساءوا فلكم وعليهم » .

(راجع الأحكام السلطانية للماوردى ص ٦) .

ولهذا نرى الخليفة الأول لرسول الله ﷺ ، أبابكر الصديق رضى الله عنه يقف خطيبا فى الناس بعد تمام البيعة له فيقول فى ضمن خطبته المشهورة مخاطبا المسلمين بقوله :

« .. فعليكم بحسن الهدى ولزوم الطاعة .. لقد قلدت أمرا عظيما

مالئ به طاقة ويد ، ولوددت أنى وجدت أقوى الناس عليه مكائى ،
فأطيعونى ما أطعت الله ، فإذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم » .

رابعاً : اشراف الحاكم على تنفيذ الشريعة

ان الامامة (أو الخلافة) موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة
الدين وسياسة الدنيا كما سلف القول ، وتلك غاية الحكومة الاسلامية
وترتيباً عنى ذلك فان الحاكم ملزم بحفظ الدين على أصوله المستقرة ،
وأخذ من يخرج عليه بما يلزم كما عليه رعاية شئون المسلمين والاشراف
على تنفيذ أحكام الشريعة ، وله فى هذا الشأن سلطان كبير ومهام
دنتعبة هدفها جميعاً حفظ الدين ومصلاح الدنيا أى تحقيق الصالح
!عام للمسلمين ، بحسب ما تدعو اليه حاجتهم المتطورة ومع الالتزام
بالاصول العامة والأحكام الشرعية ومن المقرر شرعاً أن الامام هو صاحب
الولاية فى جميع الأعمال ما تعلق منها بشئون الدين أو شئون الدنيا ،
ولا يتصور بل انه من المستحيل عملياً - أن يباشر كل الأمور بنفسه فلا بد
له إذن من الاستعانة بالأعوان والعمال يعهد اليهم بتأدية الوظائف
المتشعبة التى تلتزم الدولة القيام بها .

يقول ابن خلدون فى مقدمته « اعلم أن السلطان - الحاكم - فى
نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً ، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه ..
الخ .. » .

على أنه يتعين على الحاكم - اذ يختار معاونيه - أن يلزم نفسه
باختيار الأصلح دون محاباة أو مجاملة . فقد روى عن رسول الله عليه
الصلاة والسلام قوله : « من ولى من أمر المسلمين شيئاً فولى أحداً عليه
محاباة فعليه اللعنة الى يوم الدين » .

ولا يزول الواجب عن الحاكم فى متابعة الاشراف بمجرد اختياره
أحسن العمال ، بل يتعين عليه أن يتابع أعمالهم ، ويسدى اليهم
النصح والمشورة ، ويستوثق من التزامهم الحق والعدل والمصلحة
فيما يفعلون .

يقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه « أرايتم ان استعملت عليكم
خير من أعلم ثم أمرته بالعدل ، أكنت قضيت ما على لكم ، قالوا :
نعم ، قال : لا حتى أنظر فى عمله أعمل بما أمرته أم لا » .

تنظيم سلطات الحكم فى الدولة الاسلامية

تقديم :

اذا رجعنا الى الانظمة السياسية المعاصرة ، نجد أن الدساتير تعنى ببيان وتنظيم سلطات الدولة واختصاصاتها والعلاقات بينها ، فاذا اخذنا على سبيل المثال دستور جمهورية مصر العربية الصادر فى سنة ١٩٧١ ، نجده حين يتعرض لنظام الحكم ينص على المبادئ الآتية :

أولا : بالنسبة لرئيس الدولة

« رئيس الدولة وهو رئيس الجمهورية ويسهر على تأكيد سيادة الشعب وعلى احترام الدستور وسيادة القانون وحماية الوحدة الوطنية والمكاسب الاشتراكية الخ » ، (المادة ٧٣) .

ثانيا : السلطة التشريعية

- يتولى مجلس الشعب سلطة التشريع . (مادة ٨٦) .
- وهو مجلس منتخب انتخابا مباشرا بواسطة الشعب .

ثالثا : السلطة التنفيذية

(يتولى رئيس الجمهورية السلطة التنفيذية ويمارسها على الوجه المبين بالدستور) (مادة ١٣٧) .

يضع رئيس الجمهورية بالاشتراك مع مجلس الوزراء السياسة العامة للدولة ، ويشرفان على تنفيذها . (مادة ١٣٨) .

ويستعين رئيس الجمهورية بنواب له كامل السلطة فى تعيينهم واعفائهم من مناصبهم (مادة ١٣٠) ، كما يعين رئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء ونوابهم ويعفيهم من مناصبهم (مادة ١٤١) .

رابعاً : السلطة القضائية

وتتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها (مادة ١٦٥) .

تلك لمحة عاجلة عن التركيب السياسي لسلطات الحكم فى الدولة كما قررها الدستور فاذا أردنا أن نساير هذا الأسلوب فى حديثنا عن تنظيم السلطات فى الحكومة الإسلامية ، فإننا سوف نتناول المسألة وفقاً لما يأتى :

أولاً : رئيس الدولة ، (الخليفة) .

ثانياً : السلطة التنفيذية .

ثالثاً : السلطة التشريعية .

رابعاً : السلطة القضائية .

وسوف نعرض بالنسبة لكل موضوع من هذه الموضوعات من وجهة النظر الإسلامية ، ثم نوضح بقدر الامكان أوجه الاتفاق أو الاختلاف مع الأنظمة المعاصرة .



أولا - الخليفة

(رئيس الدولة الاسلامية)

ان رئاسة الدولة الاسلامية هي خلافة للنبي عليه الصلاة والسلام
في حراسة الدين وسياسة الدنيا .

فالاخلاق هي أخطر المناصب على الاطلاق .

والخليفة يجمع بين رئاسة الدولة والحكومة أي السلطة التنفيذية
في المفهوم الدستوري الحديث ، وبذلك يبدو أن نظام الخلافة يقترب من
نظام الحكم الرئاسي بمفهومه الحديث .

(راجع الدكتور سليمان الطماوي - السلطات الثلاث في الاسلام
ص ٢٤٥) .

ذلك أن نظام الحكم الرئاسي يتميز بحصر السلطة التنفيذية في
يد رئيس الدولة ، وخضوع الوزراء خضوعا تاما له وحده ، بما في ذلك
حقه المطلق في اختيارهم وفي عزلهم ، وعموما فهو النظام الذي ترجح
فيه كفة رئيس الدولة في ميزان السلطان .

(راجع الدكتور محمد كامل ليلة - النظم السياسية طبعة ١٩٨٠
ص ٥٦٧) .

ولخطورة المنصب ، فقد أجمع الفقهاء على اشتراط عدة شروط
فبمن ينولاه ، حاصلها أن يكون كفاً للقيام بأعبائه من حيث السلامة
الجسدية والعلمية والخلقية .

ونلخص هذه الشروط فيما يلي :

الشرط الأول : الكفاية الجسدية :

يشترط ابن خلدون (سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة
كالجنون والعمى والصمم والخرس ، وما يؤثر فقده من الأعضاء في
العمل ، كفقده اليدين والرجلين والأنثيين ، فشرط السلامة منها كلها ،
نتائير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل اليه) .

فالفقهاء يستلزمون في الخليفة أن يكون سليم الحواس والأعضاء ،
قادرا على التصرف ، فاذا طرأ نقص في الحواس أو الأعضاء أو التصرف ،

فيبرى الفقهاء أن زوال العقل وذهاب البصر يمنع من الخلافة ، فالجنون المطبق أو الذى يغلب على أوقات الشخص يؤدي الى منع اسناد الخلافة ، الى منع استدامتها .

واختلف الفقهاء فى تفاصيل النقص الأخرى فى الحواس والبدن ، وليس هنا مجال لتفصيلها . كما أن نقص الأعضاء الذى يمنع من اسناد الخلافة أو استدامتها هو قطع اليدين أو الرجلين ، فلا يقوى على العمل فى الأولى ولا يقوى على النهوض فى الثانية .

أما نقص التصرف الذى يمنع من استدامة الخلافة ، فهو حالة أسر الخليفة بواسطة الأعداء وعدم التمكن من خلاصه بعد بذل الجهد والمحاولة .

(راجع تفاصيل ذلك - الأحكام السلطانية للماوردي - ١٧ - ٢٠) .

الشرط الثانى : أن يكون المرشح للخلافة من أهل الولاية الكاملة :
وعناصر الولاية الكاملة هى :

(أ) الاسلام .

(ب) الحرية : لأن الرق يمنع من انعقاد الولاية .

(ج) الذكورة : فلا يجوز للانثى شغله ، ولا تتفق أعباؤه وطبيعة المرأة .

(د) البلوغ : لأن غير البالغ لا يتعلق بقوله على نفسه حكم ، فكان أولى أن لا يتعلق على غيره به حكم .

(هـ) العقل : وكما يقرر الماوردي فى الأحكام السلطانية :
« ولا يكتفى فيه بالعقل الذى يتعلق به التكليف من علمه بالمدرجات الفردية ، حتى يكون صحيح التمييز جيد الفطنة ، بعيدا عن السهو والغفلة ... » .

(المرجع المذكور ص ٦١) .

الشرط الثالث : الكفاية العلمية :

والكفاية العلمية المطلوبة هى أهلية الاجتهاد ، وحكمة هذا الشرط أن الخليفة يكون منفذا لأحكام الله ، فيجب أن يكون عالما بها ، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها ، ويقول الماوردي عن هذا الشرط للإمام (الخليفة) :

« أن يكون عالما بالأحكام الشرعية ، وعلمه بها يشمل على علم أصولها ، والارتياض بفروعها ، وأصول الأحكام فى الشرع أربعة :

أحدها : علمه بكتاب الله عز وجل على الوجه الذى تتحقق به معرفة ما تضمنه من الأحكام ناسخا ومنسوخا ، ومحكما ومتشابهها ، وعموما وخصوصا ، ومجملا ومفسرا .
والثانى : علمه بالسنة النبوية .

والثالث : علمه بتأويل السلف فيما أجمعوا عليه واختلفوا فيه ليتبع الإجماع ويجتهد برأيه فى الاختلاف .

والرابع : علمه بالقياس ... » .

(الأحكام السلطانية ص ٦٢ وما بعدها) .

الشرط الرابع : العدالة :

والمعنى المقصود هنا هو « أن يكون صادق اللهجة ، ظاهر الأمانة ، عفيفا عن المحارم ، متوقيا للائم ، بعيدا عن الريب ، مأمونا فى الرضا والغضب ، مستعملا لمروعة مثله فى دينه ودنياه ، فإذا اكتملت فيه ، فهى العدالة التى تجوز بها شهادته .. وتصح بها ولايته . » .

(الأحكام السلطانية للماوردي ص ٦٦) .

ومفهوم ما تقدم أنها الناموس والوصف الذى لشخص ، فى تحليه بالأخلاق الفاضلة ، والتقوى والورع ، أو هى ان يكون محمود السيرة حسن السمعة معروفا بخلقه ودينه وعلمه وفضله .

وإذا كانت العدالة مطلوبة فيمن يوليهم الخليفة مختلف الولايات ، كالوزراء والأمراء والقضاة ، فأولى أن تكون مشترطة فيه ، كما أورده ابن خلدون .

الشرط الخامس : الثقافة السياسية والحربية والإدارية :

بأن يكون قادرا على التوصل الى الراى المفضى الى سياسة الرعية وتدبير المصالح والشجاعة والنجدة المؤدية الى حماية الدين والوطن وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح .

الشرط السادس : النسب

أى أن يكون المرشح للخلافة قرشيا . وهذا الشرط محل خلاف شديد بين الفقهاء .

فيرى أهل السنة وجوب هذا الشرط مستنديين الى ما أجمع عليه الصحابة يوم السقيفة حيث بويح أبو بكر ، وما جرى من نقاش وخطب ، وما روى فى هذا الشأن من أحاديث ، أشهرها حديث (الأئمة من قريش) .

ورأى الشيعة فى هذا الخصوص أكثر تشددا ، فالشيعة الإمامية يرون انحصار الامامة (الخلافة) فى على وسلالته ، والشيعة الزيدية يذهبون الى مدى أبعد فى التضييق من دائرة الاختيار ، فيقصرونها على الفاطميين : أى نسل السيدة فاطمة .

أما الخوارج فلا يأخذون به ويرون أن من يختار للخلافة لا يشترط فيه أن يكون قرشيا ، ويصح أن يكون من قريش أو غيرها (راجع أحمد أمين - فجر الاسلام ، ص ٢٥٨) .

ويذهب بعض المتأخرين ومنهم ابن خلدون ، الى أنه اذا جاز اعتبار هذا الشرط فى صدر الدولة الاسلامية ، فان له ما يبرره ويحلله ، فقريش كانوا عصابة مضر وأصلهم وأهل الغلبة فيهم ، فلو جعل الأمر فى سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم ، فلدفع التنازع أخذ بهذا الشرط تحقيقا للمصلحة ، أما وقد تغيرت الظروف والأحوال ، ولم يعد لقريش هذا الوضع ، فان الشرط لا يبدو قائما . وهذا هو الأقرب للمعقول فى العصر الحديث .

طرق اختيار الخليفة .

رأى الشيعة :

الشيعة هم جماعة المسلمين التي اتجهت الى محبة آل البيت ومناصرتهم ، ورأوا أن الامام على بن أبى طالب وبنيه هم أفضل الخلق وهم أحق بالخلافة من غيرهم ، وقد تفرق الشيعة فرقا متعددة ، منهم الغلاة المتطرفون ، ومنهم المعتدلون ، ويهمننا من هذه الفرق الامامية الاثنا عشرية والزيدية وهما مذهبان دان بمبادئهما الكثير من المسلمين ومازالا سائدين حتى عصرنا هذا فى نواحي متفرقة من العالم الاسلامى .

وتتفق الفئتان على أن عليا أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنه كان أحق بالخلافة بعد وفاة الرسول ، ولكن سند الاحقية عندهما مختلف .

مذهب الامامية :

سميت هذه الجماعة باسم الشيعة الامامية الاثني عشرية (١) ، لأنهم يرون أن الامامة قد تسلسلت بالتعيين حتى وصل عدد الائمة الى

(١) الائمة عند الشيعة الاثنا عشرية هم : الامام على بن أبى طالب توفى سنة ٤٠ هـ .

- الامام الحسن بن على بن أبى طالب توفى سنة ٥٠ هـ .
- الحسين بن على بن أبى طالب توفى سنة ٦١ هـ .
- على زين العابدين بن الحسين توفى سنة ٩٤ هـ .
- محمد الباقر بن على زين العابدين توفى سنة ١١٣ هـ .
- جعفر بن محمد (الصادق) توفى سنة ١٤٨ هـ .
- موسى بن جعفر (الكاظم) توفى سنة ١٨٣ هـ .
- على بن موسى (الرضا) توفى سنة ٢٠٢ هـ .
- محمد بن على (الجواد) توفى سنة ٢٢٠ هـ .
- على بن محمد (الهادى) توفى سنة ٢٥٤ هـ .
- حسن بن على (العسكري) توفى سنة ٢٦٠ هـ .
- محمد بن الحسن (المنتظر) استتر حوالى سنة ٢٦٠ هـ .

اثنى عشر اماما أولهم الامام على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وآخرهم الامام محمد بن الحسن (المنتظر) الذى استتر حوالى عام ٢٦٠ هـ ، ويرون أنه مازال حيا ، ومختفيا وأنه سيعود يوما ما ، فيملا الأرض عدلا .

وخلاصة آراء هذا المذهب بالنسبة للإمامة :

أولا : أن الامامة ليست من المصالح العامة التى تفوض الى نظير الأمة ، لتتولى اختيار الامام ، بل هى ركن الدين وقاعدة الاسلام ، ولا يجوز لنبى اغفالها وتفويضها الى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الامام لهم ، وأن الرسول عليه السلام قد عين عليا بن أبى طالب وأوصى له بذلك ، ويسمون عليا بالوصى وأنه قد أوصى لمن بعده ، كما أن كل امام يتعين عليه أن يوصى لمن بعده .

ثانيا : أن الامام هو أفضل الخلق جميعا ، وهو معصوم من الصغائر والكبائر .

ثالثا : أنهم يأخذون بمبدأ التقية أى المداراة ، فاذا تغلب أهل القوة على أهل الحق وخشى الامام على نفسه وعلى مذهبه لجأ الى التستر والمداراة .

رابعا : أنهم يؤمنون بعودة الامام المنتظر ، فيرون أن امامهم الثانى عشر ، قد اختفى بغتة ، وأنهم ينتظرون عودته اذ أنه فى نظرهم حتى لم يمّت ، ولا مانع عندهم أن يبقى الامام على قيد الحياة ألف سنة أو أكثر ، فان سيدنا نوحا قد لبث فى قومه ألف سنة الا خمسين عاما وان عمره أكثر من ذلك ، وأن لله حكمته فى ذلك وكثير من أمور الدين لا نعرف حكمتها ومع ذلك لا تنكرها (راجع كتساب أصل الشيعة وأصولها) للإمام محمد الحسين آل كاشف الغطاء (وهو من علماء الشيعة) الطبعة ١٥ بانجف ص ١٠٥ وما بعدها .

على أن فقهاء المسلمين قديما وحديثا لم يوافقوا على نظرية الشيعة الامامية ، فان القول بأن الامامة تكون بالنص تناقضه أدلة قوية نسوق منها ما يأتى :

أولا : أن الرسول عليه السلام لو كان قد نص على امامة على بن أبى طالب لما جهل الصحابة ذلك ولما كان فى وسعهم أن يخالفوه .

ثانيا : ما رواه البخارى عن ابن عباس أن عليا رضى الله عنه خرج من عند النبى صلى الله عليه وسلم فى وجهه الذى توفى فيه ، فقال العباس : يا ابا الحسن كيف أصبح رسول الله ؟ فقال : أصبح بحمد الله بارئاً ، فاندب بيده العباس رضى الله عنه وقال له : أنت والله بعد ثلاث عبد العصا وأناى والله لأرى رسول الله ﷺ سيتوفى من وجهه هذا ، انى لأعرف وجوه بنى عبد المطلب عند الموت ، فاذهب بنا اليه فاسأله فيمن هذا الأمر ، فان كان فينا علمناه ، وان كان فى غيرنا كلمناه فأوصى بنا ، فقال رضى الله عنه : اما والله لو سألناه اياها فمنعناها لا يعطيناها الناس بعده .

(فجر الاسلام لأحمد أمين ص ٢٦٦) .

فهل يتصور صدور مثل هذا الحديث بين العباس وعلى بن أبى طالب لو كان هناك نص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على استخلاف على ؟

ثالثا : ان عليا بن ابى طالب رضى الله عنه لم يقل بذلك ولم ينسب اليه أنه استند الى مثل هذا النص ، بل احتججه حين تأخر فى بيعة أبى بكر كان قائما على أساس ما رآه من أن قرابته من رسول الله تجعل له الأحقية فى الخلافة - فقد كان من حجج المهاجرين على أهل السقيفة أن المهاجرين هم أهل قريش وهم شجرة رسول الله ، وأخذا بهذا المنطق فان عليا رأى أنه هو النمرة وبذلك فهو مفضل على من عداه من قريش فقد قال على : « احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة » .

(فجر الاسلام لأحمد أمين ص ٢٥٣) .

ثم أنه بايع أبى بكر ثم عمر ثم عثمان . أفكان يبايعهم وهو يعلم بوجود نص عن رسول الله بتعيينه ! .

رابعا : يروى عن محمد بن الحنفية (ابن الامسام على) أن الصحابة جاءوا الى أبيه فى منزله يوم مقتل عثمان وعرضوا عليه البيعة بالخلافة فقال لهم « لا تفعلوا فانى أكون وزيرا خيرا من أن أكون أميرا » وازاء اصرارهم على مبايعته طلب أن يكون ذلك فى المسجد ، وأتى المسجد فبايعه الناس .

فالامر بيعه اذن وليس نسا .

(راجع نظام الحكم فى الاسلام للدكتور محمد يوسف موسى)

خامسا : يروى أن عليا خطب الناس غداة مبايعته فكان مما قال :

« . . . ألا وإن الله عالم من فوق سمائه وعرشه أنى كنت كارها للولاية على أمة محمد حتى اجتمع رأيكم على ذلك . . . ولكنى لما اجتمع أمركم على لم يسعنى ترككم » .

(راجع نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنا عشرية للدكتور أحمد صبحى ص ٢٩٢) .

مذهب الزيدية :

سميت الشيعة الزيدية بهذا الاسم نسبة الى امامها زيد بن علي زين العابدين ابن الحسين بن علي بن ابي طالب .

ويرون أن الأدلة الخاصة بإمامة علي بن ابي طالب رضى الله عنه اقتضت تعيينه بالوصف لا بالشخص ، وإنما اخطأ الناس حيث لم يضعوا الوصف فى موضعه ، أى لم يختاروا عليا بناء على هذا الوصف - وهم لا يطعنون فى امامة ابي بكر وعمر : مع قولهم بأن عليا أفضل ، وقد ساروا فى مذهبهم هذا باعتبار أن الامامة تتم باختيار أهل الحل والعقد ، لا بالنص .

(راجع كتاب التفكير الفلسفى فى الاسلام للإمام الأكبر الدكتور عبد الحلیم محمود ص ١٧٦ - ١٨١) .

ومع ذلك فإنهم قصرُوا الاختيار على الفاطميين من أهل البيت كما سلف بيانه

رأى الجمهور :

يرى فقهاء السنة وغابية فقهاء المسلمين أن الطريقة الوحيدة لاختيار الخليفة هو الانتخاب ، وأن تولية الخليفة تتم بموجب عقد بين المرشح من أهل الحل والعقد وبين الأمة وبه تتم البيعة للخليفة عن تراض ، أى أن تولية الخليفة تتم بعقد بينه وبين الأمة .

وقد سبق لنا بصدده العرض لشرعية السيادة والسلطان فى الدولة الاسلامية ، أن أوضحنا مقومات هذا العقد وكيفية انعقاده ، وأطرافه

والتكليف القانوني ، وبيننا أن ما يتم بين أهل الحل والعقد (أهمل الاختيار) وبين الحاكم ، هو ترشيح للمنصب وأن العقد يتم برضا الأمة بأجراء البيعة العامة بناء على هذا الترشيح ، وهذا الذي انتهوا اليه هو ما يؤكد الواقع العملي في صدر الدولة الاسلامية ونستعرض هنا كيف تم اختيار الخلفاء الراشدين الأربعة ، أمثلة تؤكد المعنى الذي أشرنا اليه .

١ - الخليفة الاول : أبو بكر الصديق رضى الله عنه :

عندما اجتمع الانصار في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وأخذوا يتداولون أمر من يتولى خلافة رسول الله ﷺ ، سارع اليهم أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح ، وطال بين الفريقين الجدل ، وتمسك سعد بن عبادة بحق الانصار فيها ، وقد انتهى الجدل بأن تقدم عمر من أبي بكر وقال له : أمدد يدك أبياعك وتبعه أبو عبيدة ، ثم قام الانصار فبايعوا أبا بكر ولم يمتنع عن البيعة في هذا الجمع سوى سعد بن عبادة ، ثم حصل بعد ذلك على بيعة المهاجرين بعد أن تلاكوا بنو هاشم في البيعة ، أما على كرم الله وجهه فقد قاوم البيعة في البداية ، متمسكا بأحقيته في الخلافة ، ولكنه انتهى الى ابيعة بعد وفاة السيدة فاطمة رضى الله عنها التي كانت تعارض في البيعة لأبي بكر ، وقد توفيت رحمها الله بعد وفاة الرسول بخمسة وسبعين يوما .

٢ - الخليفة الثاني : عمر بن الخطاب :

(اشتد المرض بالصدیق فأشرف على الناس وهو يقول : أترضون بمن أستخلف عليكم ، فانى والله ما ألوت من جهد الرأى ، ولا وليت ذا قرابة ، وانى استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا ، قالوا ، سمعا وطاعة) .

(راجع الاسلام والحضارة العربية لمحمد كرد أعلى جزء ٢ ص ٣٦٤)

وقد روى أن أبا بكر رضى الله عنه لما أشرف على الموت أمر أن يجتمع له الناس فاجتمعوا ، فقال : (ايها الناس قد حضرني من قضاء الله ما ترون ، وأنه لا بد لكم من رجل يلى أمركم ويصلى بكم ويقسائل

عدوكم ويقسم فيئكم وان شئتم اجتمعتم فاثمرتم ، ثم وليتم عليكم من اردتم ، وان شئتم اجتهدت لكم رأيي ، والله الذى لا اله الا هو لا الوكم نفسى خيرا ، فبكى وبكى الناس وقالوا : يا خليفة رسول الله انت خيرنا وأعلمنا فاختر لنا . . .) فاختر لهم عمر بن الخطاب .

(الامامة والسياسة لابن قتيبة ص ١٩) .

وواضح من هذه الروايات أن أبا بكر رضى الله عنه ، وان كان قد تدخل ليختار خلفه ، الا أنه لم يستبد بالأمر ، بل تشاور فى ذلك مع الصحابة ، واستاذنهم فى اختيار خلفه أو أن يترك الأمر لهم ، فوافقوه على أن يختار ، ثم أقرروا الاختيار .

ومع ذلك فقد علق عمر بن الخطاب رضى الله عنه على الأمر بقوله : « فلا يغرن أمرا أن يقول ان بيعة أبى بكر كانت قلنة (أى فجأة) فتمت ، وانها قد كانت كذلك ، إلا أن الله قد وقى شرها ، وليس فيكم من تنقطع الأعناق اليه مثل أبى بكر ، فمن بايع رجلا من غير مشورة المسلمين ، فانه لا بيعة له لا هو ولا الذى بايعه . . . » .

ففى هذه الدلالة القاطعة على أن البيعة لا تتم الا بالرضا والاتفاق وعلى أساس الشورى .

(راجع النظريات السياسية الاسلامية للدكتور ضياء الدين الرئيس ، ص : ١٩) .

٣ - الخليفة الثالث : عثمان بن عفان رضى الله عنه :

لما طعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وأوشك على الموت ، أرسلت اليه عائشة أم المؤمنين أن « لا تدع أمة محمد بلا راع . . . استخلف عليهم ولا تتركهم بعدك هملا فانى أخشى عليهم الفتنة » .

فتردد عمر فى الأمر ، ثم قرر أن يستخلف النفر الذين توفى رسول الله وهو عنهم راض : على بن أبى طالب . وعثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبى وقاص وعبد الرحمن ابن عوف ، وجمعهم وأوصاهم ان يختاروا واحدا منهم خلال ثلاثة أيام على الأكثر ، وأن يشركوا معهم فى المشورة فقط شيوخ الانصار والحسن بن على وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر .

فلما توفي عمر اجتمع القوم وتشاوروا وانتهوا الى تولية عثمان ،
وقام عبد الرحمن ابن عوف الى المسجد فاخذ بيد عثمان فبايعه وبايع
اناس جميعا .

(راجع الامامة والسياسة لابن قتيبة ص ٢٤ ، ٢٦) :

٤ - الخليفة الرابع : على بن ابي طالب رضى الله عنه :

بايع أغلب الحاضرين من الصحابة فى المدينة عليا بعد مقتل
عثمان ، ويعد تردد من على ، فبايعه طلحة والزبير وسعد « وأصحاب
النبي ﷺ جميعا » .

(المرجع السابق ص ٤٤) .

كما بايعه الناس بيعة عامة فى المسجد وتنكر له آخرون من بنى
امية ومن غيرهم ، كما امتنع معاوية عن البيعة ، ومنع بيعة أهل الشام
كما تنكر لعلى بعض من بايعه بعد ذلك ، ثم كانت الفرقة ... فبايع
أهل الشام معاوية بالخلافة وانقسم المسلمون حتى انجلى الصراع عن
فوز معاوية ، وما تلى ذلك من مقتل على رضى الله عنه فلما حدث ذلك
استتب الأمر لمعاوية . وتمت البيعة لمعاوية . مرة أخرى من المسلمين ببيعة
عامة سنة ٤٠ هجرية ، وسمى هذا العام عام الجماعة لاجتماع المسلمين
على امام واحد .

ويتضح من كل ما تقدم أن الخلافة ، عقد بين الأمة والحاكم تتم
بترشيح من أهل الحل والعقد (وهم فضلاء الأمة وعلمائها) وتنتهى
بالبيعة العامة من سائر المسلمين ، إذ أن هذه البيعة العامة هى التى تؤكد
شرعية سلطان الحاكم ، وهى المنحى الرئيسى الذى ساد الدولة الاسلامية
طالما وجدت الخلافة واعترف بها ، وأيا كان أسلوب الترشيح ، فقد كان
الخلفاء يصرون دائما على حدوث البيعة ، ولعل هذا ما يفسر لنا ما جرى
عليه العمل من الدعاء للخليفة فى جميع المساجد طالما وجدت الخلافة ،
مما يؤكد التمسك بالبيعة من جميع المسلمين والتأكيد عليها على الدوام .

(٤ نظم الحكم والادارة)

تقليد ولاية العهد فى الدولة الاسلامية :

أقر الفقهاء ترشيح بعض الخلفاء لمن يخلفهم ، وافتوا بمشروعية هذا الاختيار على أساس أن الخليفة هو نفسه من أهل الاجتهاد ، فهو ان من أهل الحل والعقد ، واستدل الماوردى على جواز ذلك بما فعله أبو بكر حين اختار عمر ، وما فعله عمر حين حصر الاختيار فى ستة من الصحابة ، ورأى أن هاتين الحادتين تكونان اجماعاً على جواز انعقاد الامامة بالعهد .

(الاحكام السلطانية ص ٨) .

غير أن هذا الرأى يعترضه ما كان من رأى عمر بن الخطاب نفسه ، وقد ذكرناه فيما سبق ، وتمسكه بضرورة الأخذ بالشورى ، هذا اذا كان رأى الماوردى يقرر انعقاد الامامة بالعهد ، أما اذا فسر الامر على أن العهد مجرد ترشيح وأن الخلافة لا تنفذ الا بالبيعة ، فهذا هو ما تستقيم به الامور .

ويؤكد هذا المعنى ما قرره ابن تيمية اذ يقول « وكذلك عمر لما عهد اليه أبو بكر انما صار اماماً لما بايعوه وأطاعوه ، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر ولم يبايعوه ، لم يصر اماماً » .

(منهاج السنة جزء اول ص ١٤٢) .

ويميل كثير من الشراح المحدثين الى تأكيد معنى الترشيح ، سواء من أهل الحل والعقد ، أو فى ولاية العهد ، وأن العقد لا يتم الا بالبيعة .

ومن الملاحظ أن تعيين الخليفة على النحو المتقدم لا يتم به العقد الا برضا الخليفة نفسه ، فلو رفض الترشيح أو البيعة لا تنعقد الخلافة .

مدة تولى الخليفة :

الأصل الذي جرى عليه العمل في الخلافة ، هو عدم توقيت البيعة فيظل الخليفة شاغلا منصبه لمدة غير محدودة ، فلا تزول عنه الخلافة الا بالوفاة أو بنزوله مختارا عن المنصب ، أو اذا فقد منصبه نتيجة لثخير حال ، اما لجرح في عدالته ، أو نقص في حواسه أو أعضاء جسمه ، واما لأسره وعدم التوصل إلى خلاصه .

ويرى بعض الفقهاء أنه وان كان التقليد قد جرى على عدم توقيت العقد الا أنه لا يوجد ما يحول دون توقيت مدة الخليفة ، اذا تضمن عقد البيعة ذلك .



السلطة التنفيذية

. أوضحنا فيما سبق أن سلطات رئيس الدولة الاسلامية (الخليفة) هي سلطات واسعة ، حدودها الالتزامات التي فرض عليه الشرع القيام بها : والقيود التي ألزمه التقيد بها ، كذلك ما يلتزم به بموجب عقد البيعة .

وفقهاء المسلمين يقررون ان الخليفة هو مستودع السلطة التنفيذية فهو الذي يمارسها بحكم مسئوليته عن الرعية أمام الله وأمام الناس ، وإذا كان الخليفة بحكم الضرورة لا يستطيع ممارسة شئون الحكم وحده ، بل يتحتم عليه الاستعانة بغيره ، فإن هؤلاء المعاونين يقومون بعملهم ، لا على أساس ولاية أصيلة وانما بمقتضى التفويض من الخليفة اليهم .

ولقد اضطر الخليفة الى اسناد الأعمال الى معاونيه منذ البداية ، من عمال وأمرأه أقاليم وغيرهم ، ومن الخليفة ومن هؤلاء يتكون جهاز السلطة التنفيذية . فما هي الاختصاصات التي يتولاها الخليفة .

أولا : اختصاصات دينية :

١ - حفظ الدين :

يقول الماوردي انه « حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة فان نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه ، أوضح له الحجة ، وبين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ... » .

ومعنى ذلك أن عليه أن يعمل ما يضمن تعليم الدين ونشر مبادئه ، ورقابة الاستمسالك بها ومحاسبة من يخرج عليها .

٢ - الجهاد فى سبيل الله :

بالدفاع عن الأمة الاسلامية ، والدعوة الى الاسلام بالوسائل السلمية .

٣ - جباية الاموال والصدقات :

وصرفها فى مصارفها الشرعية .

٤ - القيام على شعائر الدين :

والأولها إقامة الصلاة ، فعلى الخليفة أن يسهر على إقامتها ، وأن يعمل على إقامة المساجد وصيانتها وأن يعين لها من يلزمها من الأئمة والعاملين ، وأن يؤم المسلمين فى الصلاة الجامعة اذا حضرها .

وبالنسبة للحج : عليه أن ييسر سبله ويؤمن طريقه ، وييسر وسائله للقادرين عليه .

وبالنسبة للصيام : على الخليفة أن يشرف على المسلمين لضمان أدائهم للفريضة وأن يعلن بدء الصوم ونهايته وأن يحاسب المخالفين ..

ثانيا : اختصاصات سياسية (دنيوية) :

قلنا ان الخليفة هو مستودع السلطة ، أى انه صاحب الولاية العامة الاصلية فى كافة شئون المسلمين ، وعلى هذا الأساس فان له ان يتخذ ما يراه من الاجراءات التى تكفل تحقيق مصالح الامة ، مادامت هذه الاجراءات متفقة مع روح الشريعة ومقاصدها ، ولا تخالف نصها صريحا فى القرآن أو السنة ، ولا تخالف ما أجمع عليه المسلمون .

ويمكن تلخيص بعض هذه الاختصاصات فيما يلى :

١ - الاشراف على الامور العامة :

يقول الماوردى ان على الخليفة « ان يباشر بنفسه مشاركة الامور ، وتصفيح الاحوال ، لينهض بسياسة الامة وحراسة الملة ، ولا يعسول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة ، فقد يخون الامين ويغش الناصح ..» .

٢ - الدفاع عن الدولة فى مواجهة الاعداء :

وذلك باعداد الجيش وتحصين الثغور . حتى لا يأخذ الاعداء على غرة ، أو يعتدون على حرمان المسلمين وغبرهم ممن يقيمون على أرض الدولة .

٣ - المحافظة على الامن والنظام العام فى الدولة :

وذلك حتى يتصرف الناس فى شئونهم آمنين مطمئنين .

٤ - الاشراف على اقامة العدل بين الناس :

بالعمل على الفصل فى منازعات المتنازعين وتنفيذ الاحكام ،
واقامة الحدود لتصان محارم الله وتحفظ حقوق العباد .

٥ - الاشراف على الادارة المالية :

وذلك لضمان تحصيل مستحقات بيت المال دون تحيف من الجباة او
ضياع لحقوق بيت المال وكذلك لضمان انفاق اموال المسلمين فى مصارفها
الشرعية ، دون سرف او تقتير ، او تقديم او تاخير .

٦ - اختيار العمال :

وذلك باختيار اعوانه على الاسس الشرعية السليمة . من اصلح
من يجد .

(راجع الاحكام السلطانية للماوردى ص ١٥ - ١٦) .



أعوان الخليفة

إذا كان الخليفة بخسب الأصل ملتزماً بمباشرة اختصاصاته بنفسه لما لوحظ في اختياره من صفات شخصية ، وبحكم مسؤوليته أمام الله وأمام الأمة ، إلا أن ذلك في حكم المستحيل ، لذلك اضطر إلى الاستعانة بغيره ولكن مع الاحتفاظ بالسلطة الأصلية وتحويلهم الاختصاص عن طريق التفويض .

ومنه ومن هؤلاء المعاونين تتكون السلطة التنفيذية .



انواع الولايات

الخليفة هو صاحب السلطات الشرعية فى الدولة ، وائ وزير او وال او عامل او غيرهم يمارس ائ سلطة عامة انما يمارسها بمقتضى تفويض منه .

وقد قسم الماوردى الولاة بحسب سلطاتهم الى اربعة انواع على النحو التالى :-

اولا : الولاة ذوو الولاية العامة فى الاعمال العامة ، وهؤلاء هم الوزراء ، لانهم يستتابون فى جميع الامور .

ثانيا : الولاة ذوو الولاية العامة فى الاعمال الخاصة وهم امراء الاقاليم والبلدان لان اختصاصهم عام ، ولكنه محصور فى نطاق الاقاليم والبلدان التى عهد اليهم بادارتها .

ثالثا : الولاة ذوو الولاية الخاصة فى الاعمال العامة ، مثل قاضى القضاة ونقيب الجيوش وحامى الثغور ومستوفى الخراج (جابى الصدقات) لان كل واحد منهم مقصور على نظر خاص فى جميع الاعمال .

رابعا : الولاة ذوو الولاية الخاصة فى الاعمال الخاصة وهم كقاضى بلد او اقليم او مستوفى خراجه او الجابى صدقاته او حامى ثغره او نقيب جنده ، لان كل واحد منهم ذو اختصاص محدود فى عمل محدود .

ومن هذا التقسيم يتبين ان الفارق بين النوعين الاول والثانى هو فارق اقليمى ، اما من حيث موضوع الاختصاص فهو عام شامل .

اما النوعان الثالث والرابع فهم ولاة متخصصون تقتصر سلطاتهم على نوع معين ، تمارسه الفئة الثالثة فى الدولة كلها وتمارسه الفئة الرابعة فى منطقة محدودة .

الوزارة

جاء فى صبح الأعشى أن الوزير (هو المتحدث للملك فى أمر مملكته) ، وقد قيل أن اللفظ مشتق من الوزر أى الملجأ ، لأن الرعية يلجأون إليه فى حوائجهم .

وفى كتاب تحفة الوزراء للثعالبى : أن لفظ الوزارة مشتق من الاعانة لأن الوزير يعين الملك على ما هو بصده من أعباء السياسة .

وروى الثعالبى حديثا عن رسول الله عليه الصلاة والسلام هو « إذا أراد الله بعبد - أو بالأمير - خيرا جعل له وزير صدق ، إن ذكر أعانة ، وإن نسى ذكره ، وإذا أراد به غير ذلك جعل له وزير سوء ، إن نسى ثم يذكره ، وإن ذكر لم يعنه » .

وقيل : أن لفظ الوزارة فارسى معرب .

(راجع كتاب الوزراء لأبى الحسن المصابى ، تحقيق الاستاذ عبد الستار أحمد فراج - مقدمة المحقق) .

كما قيل : بأن نظام الوزارة هو فى الأصل نظام فارسى ، استعاره خلفاء الاسلام - وقد ورد ذكر الوزارة فى القرآن الكريم على لسان موسى إذ يقول : (واجعل لى وزيرا من أهلى ، هارون أخى ، أشدد به أزرى ، وأشركه فى أمرى) .

والوزارة هى أهم مناصب الدولة بعد الخلافة ، وفى هذا المعنى يقول ابن خلدون فى مقدمته المشهورة : الوزارة أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية ، لأن اسمها يدل على مطلق الاعانة ، فان لفظ الوزارة مأخوذ إما من المؤازرة وهى المعاونة أو من الوزر وهو الثقل كانه (الوزير) يحمل مع مفاعله (من استوزره أى الخليفة) أوزاره وأنقله ، وهو راجع الى المعاونة .

نشأة الوزارة :

لقد كان كبار الصحابة يقومون لدى الرسول عليه الصلاة والسلام مقام الوزراء : وكذلك الشأن فى عهد الخلفاء الأربعة ، ولكن لفظ الوزير لم يكن يعرف بين المسلمين .

ولما آلت الخلافة الى بنى أمية استمر الخليفة يستعين ببعض رجالات العرب المشهورين بالدهاء . فكانوا يقومون بعمل الوزراء دون أن يطلق عليهم ذلك .

فلما انتقلت الخلافة الى العباسيين وكانت لهم صلات خاصة بفارس ، استعاروا من الفرس كثيرا من نظم الحكم ، ومنها الوزارة ، وفى هذا المعنى يقول ابن طباطبا فى مؤلفه المشهور . بعنوان (الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الاسلامية) . « والوزارة لم تتمهد قواعدها وتتقرر قوانينها الا فى دولة بنى العباس فاما قبل ذلك فلم تكن مقننة القواعد ولا مقررة القوانين . بل كان لكل واحد من الملوك اتباع وحاشية فاذا حدث أمر استشار ذوى الحجا والآراء الصائبة فكل منهم يجزى مجزى وزير ، فلما ملك بنو العباس تقررت قوانين الوزارة وسمى الوزير وزيرا ، وكان قبل ذلك يسمى كاتباً او مشيراً » .

وجاء فى تحفة الوزراء للتعاليبى : ان اول من لقب بالوزارة فى الاسلام أبو سلمة حفص بن سلمان الخلال (وهو فارسى الأصل) وزير السفاح - وانما كانوا قبل ذلك يقولون كاتب ، ثم هو اما وزير تفويض وهو الذى يفوض الامام اليه تدبير الأمور برأيه وامضاءها على اجتهاده ، واما وزير تنفيذ وهو الذى يكون وسيطا بين الامام والرعايا ، معتمدا على رأى الامام وتدبيره ، وهذه هى التى كان أهل الدولة الفاطمية يعبرون عنها بالوساطة .

وقد كان الأخذ بنظام الوزارة ضرورة لازمة لتنظيم شئون الحكم ، فالامام طبقا للحكم الشرعى هو صاحب الولاية العامة فى جميع الأعمال ، سواء تعلقت هذه الأعمال بشئون الدين أو بشئون الدنيا . ولا يتصور - بل ان هذا من المستحيل عمليا ، ان يباشر الامام ويتصرف فى كل تلك انشئون بنفسه ، فلا معدى له اذن عن الانابة ولا بد له من أعوان وعمال يعهد اليهم بتقادية الوظائف المتعددة التى تلتزم الدولة القيام بها ، يقول الماوردى فى كتابه الأحكام السلطانية : « لأن ما وكل الى الامام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرته جميعه الا باستنابة » ، ويقول ابن خلدون فى مقدمته :

« اعلم أن السلطان - أى رئيس الدولة - اعلم أنه فى نفسه ضعيف يحمل أمرا ثقيلًا ، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه - واذا كان يستعين بهم فى ضرورة معاشه وسائر دهنه فما ظنك بسياسة نوعه ، ومن استرعاها الله من خلقه وعباده » .

(راجع كتاب النظريات السياسية الاسلامية للدكتور ضياء الدين انريس . ص ٣١٠ وما بعدها) .

ولقد اهتم فقهاء المسلمين بصياغة وضبط أحكام الوزارة ومنهم
الثعالبي وابن طباطبا ، وابن أبي يعلى والماوردي وغيرهم كثيرون ،
وسوف نستعرض أحكام الوزارة كما صاغها الفقيه أبي الحسن الماوردي
المتوفى سنة ٤٥٠ هـ ، وهو من فقهاء الشافعية العظام ، وقد أورد أحكام
الوزارة في الباب الثاني من كتابه « الأحكام السلطانية » إذ قسم
الوزارة الى نوعين هما : وزارة التفويض ، ووزارة التنفيذ ، ووضع
الأحكام الخاصة بكل من النوعين ، وفيما يلي نعرض لخلاصة أفكاره
في هذا الصدد ، مع التسليم بأن العمل لم يلتزم بدقة الفروق التي
أوردها الفقهاء .



١ - وزارة التفويض

وهي أن يستوزر الامام من يفوض اليه تدبير الامور برأيه وامضاءها على اجتهاده فهي أشمل الولايات على الاطلاق ، لأن الوزير المفوض يملك كقاعدة عامة ممارسة كافة اختصاصات الخليفة ، ولم يستثن الماوردى من تلك الاختصاصات الا ثلاثة أمور هي :

- (ا) ولاية العهد : فهذا اختصاص شخصى مقصور على الخليفة وحده ، وليس للوزير المفوض اختصاص فيه .
- (ب) للامام أن يستعفى الأمة وليس ذلك للوزير .
- (ج) للامام أن يعزل من قلده الوزير ، وليس للوزير أن يعزل من قلده الامام .

وهكذا يمكن اعتبار وضع وزير التفويض شبيها الى حد كبير بوضع رئيس الوزارة فى النظام البرلمانى ، فاذا كانت السلطة فى هذا النظام ترد فى الدستور باسم رئيس الدولة فان رئيس الحكومة ، بمعاونة زملائه الوزراء - هو الذى يمارسها فعلا ، وهكذا اذا كانت الخلافة فى صورتها الاولى تعتبر - الى حد ما - أول نظام رياسى عرفه العالم ، فان وزير التفويض يعتبر أيضا أول بذرة للنظام البرلمانى من حيث العلاقة بين رئيس الدولة ورئيس الحكومة .

ولكن ما وضع الوزير المفوض بالنسبة للخليفة ؟ يحكم هذه العلاقة صلان : الأول أن ولاية الخليفة هي للولاية الأصلية ، المستمدة من عقد الخلافة ، أما ولاية الوزير رغم عموميتها فانها ولاية مشتقة من ولاية الخليفة . والثانى : أن الخليفة ملزم - برغم وزارة التفويض - أن يشرف بنفسه على امور المسلمين ، وألا يركن فى ذلك الى أحد ولااته ، فدور وزير التفويض هو دور المعاونة ، ولهذا فان الماوردى قد حدد العلاقة بين الاثنين على النحو التالى :

أولا : ان وزير التفويض ملزم بمطالعة الامام لما يمضيه من تدبير وما ينفذه من ولاية وتقليد ، لئلا ينتهى به الأمر الى الاستبداد بالسلطة .

ثانيا : يجب على الخليفة أن يتفحص أفعال الوزير وتديبره الامور ليقر منها ما وافق الصواب ، ويستدرك ما خالفه « لان تدبير الامة اليه موكل ، وعلى اجتهاده محمىل » .

ولكن الى أى حد يستطيع الخليفة أن يعقب على تصرفات وزير التفويض؟

يرى الماوردى أن كل ما يصل اليه وزير التفويض باجتهاده ، لا يجوز للخليفة نقضه ، أما فيما يتعلق بالتصرفات الخاصة بتقليد الولاية ، وتجهيز الجيوش ، وتدبير الحروب ، فيجوز للخليفة فيها المراجعة .

« لأن للإمام أن يستدرك ذلك من أفعال نفسه ، فكان أولى أن يستدركه من أفعال وزيره » .

ولكن كيف يستقيم هذا التفويض مع التزام الخليفة بأن يتصرف بنفسه .

لقد قاس فقهاء المسلمون الخلافة فى هذا المقام ، على النبوة ، ولقد طلب موسى من ربه سبحانه وتعالى أن يشد من أزره بأخيه كوزير له ، فإذا جاز ذلك فى النبوة كان فى الامامة أجوز ، ثم أن الفقهاء قد أضافوا الى ذلك حجة عمليّة مرجعها الى تعدد واجبات الخليفة ، واستحالة ممارسته لها ، بمفرده ، وبهذا المعنى يقول الماوردى « لأن ما وكل الى الامام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرته جميعه الا باستنابة ونيابة الوزير المشارك له فى التدبير ، أصلح فى تنفيذ الأمور من تفرد به ، ليستظهر على نفسه فيكون أبعد من الزلل وأمنع من الخلل » .

ولخطورة منصب وزير التفويض ، فان الفقهاء يشترطون فيه كافة الشروط المطلوبة فى المرشح لمنصب الخلافة ، فيما عدا شرط النسب القرشى ، وحكمة ذلك واضحة لأن الوزير المفوض يحل محل الخليفة فى ممارسة اختصاصاته ، ومن ثم وجب أن تتوافر فيه الشروط اللازمة لكفالة حسن التصرف ، أما استبعاد شرط النسب فلأن النصوص التى استند اليها الفقهاء لاشتراطه فى الخليفة ، قد اقتضت على هذا المنصب ولم تتعداه الى سواه .

ووزارة التفويض لا تتم الا بعقد من الخليفة لمن يستوزره ، فيجب أن يستوفى التفويض كافة الشروط اللازمة لانعقاد العقد وسلامته ، وللخليفة أن ينهى هذا العقد فى أى وقت يشاء متى رأى أن المصلحة العامة فى ذلك .

ولكن هل يجوز للخليفة أن يعين أكثر من وزير تفويض ، فى وقت واحد ؟ نظرا لعموم ولاية وزير التفويض فان الماوردى لم يتردد فى الإجابة على هذا السؤال بالنفى ، ولهذا فانه لم يجز تعدد وزراء التفويض الا بشرط ، وهو ألا ينفرد أى منهم بالتصرف ، بل لا يبرم من الأمور الا ما يتم اتفاقهم عليه .

٢- وزارة التنفيذ

وهى أقل فى المرتبة من وزارة التفويض لأن دور وزير التنفيذ - كما يدل عليه اسمه - يقتصر على ما يأمر به الخليفة ، فهو لا يتصرف برأيه واجتهاده كما هو الشأن فى خصوص وزير التفويض ، ومن ثم فإن الماوردى قد فرق بين المنصبين من حيث الاختصاصات من أربعة وجوه على النحو التالى :

(أ) يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر فى المظالم وليس ذلك لوزير التنفيذ .

(ب) يجوز لوزير التفويض أن يستبد بتقليد الولاية وليس ذلك لوزير التنفيذ .

(ج) يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحرب وليس ذلك لوزير التنفيذ .

(د) يجوز لوزير التفويض أن يتصرف فى أموال بيت المال يقبض ما يستحق له ، ويدفع ما يجب فيه ، وليس ذلك لوزير التنفيذ .

ولما كان دور وزير التنفيذ محصورا فى حدود التنفيذ على النحو السابق ، فإن الشروط المتطلبة فيه أقل .
وقد حصرها الماوردى فى سبعة :

(أ) الأمانة : (حتى لا يخون فيما قد أوْتمن عليه ولا يغش فيما استنصح فيه) .

(ب) صدق اللهجة : (حتى يوثق بخبره فيما يؤديه ، ويعول على قوله فيما ينهيه) .

(ج) قلة الطمع : (حتى لا يرتشى ولا ينخدع فيتساهل) .

(د) أن يسلم فيما بينه وبين الناس من عداوة وشحناء ، (فإن العداوة تصد عن التناصف وتمنع التعاطف) .

(هـ) أن يكون ذكورا لما يؤديه الى الخليفة وعنه لأنه شاهد له وعليه .

(و) الذكاء والفطنة : (حتى لا تدلس عليه الامور فتشتبه ،

ولا تموه عليه فتلتبس) .

(ز) ألا يكون من أهل الأهواء (فيخرجه البهوى من الحق الى الباطل) .

ولقد أضاف الماوردي الى هذه الشروط السبعة شرطا ثامنا ، وذلك اذا كان مما يدخل في اختصاص وزير المشاركة في الرأي وهو الحسنة والتجربة التي تؤدي به الى صحة الرأي وصواب التدبير .

وواضح من استعراض هذه الشروط أنها كلها تتعلق بالأخلاق الفاضلة ، والتجربة السياسية اللازمة لدور الوساطة الذي يقوم به وزير التنفيذ .

على أن الفقهاء يستبعدون النساء من الصلاحية لمنصب الوزارة .

ويجوز أن يلي وزارة التنفيذ واحد من أهل الذمة التي توافرت فيه الشروط السابقة .

وهكذا تختلف الشروط بين وزارتي التفويض والتنفيذ من أربعة أوجه هي : الحرية ، والاسلام ، والعلم بالأحكام الشرعية ، والمعرفة بأمري الحرب والخراج فكلها مشروطة في وزارة التفويض ، ولا تتطلب في وزارة التنفيذ .

وإذا كان غير جائز تعيين أكثر من وزير تفويض الا بالشرط السابق ، فإنه على العكس من ذلك يجوز أن يختار الخليفة أكثر من وزير تنفيذ في وقت واحد كما يصح أن يجتمع وزير تنفيذ أو أكثر مع وزير التفويض لاختلاف عمل كل منهما كما ذكرنا ، « فيكون وزير التفويض مطلق التصرف ، ووزير التنفيذ مقصورا على تنفيذ ما وردت به أوامر الخليفة » .

(راجع الأحكام السلطانية للماوردي - وكتاب السلطات الثلاث في الاسلام ، للدكتور العميد سليمان الطماوي) .

الامارة على اقاليم الدولة

بدأ هذا النظام فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام بداية متواضعة ، ذلك أن دور الرسول لم يقتصر على نشر الاسلام ، بل انه كان أول من حاول وضع اساس للنظام الادارى للدولة الوليدة ، ومن ثم فانه كان يبعث الى القبائل المختلفة التى اعتنقت الاسلام ، من يقرئها القرآن ، وكان ينيب عنه عمالا على القبائل والمدن الكبيرة بالحجاز واليمن ، كانت وظيفة هؤلاء العمال : الامامة فى الصلاة وجمع الصدقات ، وكان اذا خرج للغزو ينيب عنه بالمدينة أحد أصحابه لامامة الناس فى الصلاة ، كما كان ينيب عنه أحيانا قائدا يقود سرية من السرايا .

ولم يتغير الحال كثيرا فى عهد الخليفة أبى بكر ، فقد أقر عمال الرسول على اعمالهم ، وقال له أبو عبيدة : أنا أكفيك المال ، وقال عمر : وأنا أكفيك القضاء . وكان يشاور أهل الرأى والفقه من امثال عمر وعثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وأبى بن كعب وزيد بن ثابت .

فلما اتسعت رقعة الدولة الاسلامية اضطر الخليفة الى تقسيمها الى أقسام ادارية كبيرة لتسهيل ادارتها .

وكان على كل اقليم من هذه الاقاليم عامل (أو وال أو أمير) يقوم بامامة الناس فى الصلاة ، ويفصل فى الخصومات . ويقود الجند فى الحرب ويجمع المال . الخ مما يدخل فى مهام الدولة ثم أقيم الى جانب الوالى عامل للخراج ، مما أدى الى قيام المنازعات بين الولاة وعمال الخراج ، وجرى التقليد على أن يكون الولاة من العرب .

وبلغت الدولة الاولى العربية اقصى اتساعها فى عهد خلافة بنى امية ، ومن ثم فقد قسمت الى ولايات كبرى لكل منها وال .

ولقد حافظ الخلفاء الامويون على عروبة الدولة وأطلقوا يد الولاة فى شئون الحكم الى حد كبير ، مع اخضاعهم فى ذات الوقت لرقابة الخليفة فى دمشق فلا غرو أن بلغت الدولة العربية فى هذا العهد ازهى صورها ، وقمة مجدها ، وانه لما يدعو الى الفخر والعجب فى ذات الوقت ، أنه كان فى وسع الحكومة المركزية فى دمشق أن تبسط هيمنتها على كل هذه الأرجاء الشاسعة ، رغم أن المواصلات كانت بدائية .

ولاشك أن سلطات الولاية اختلفت باختلاف مراكز الخلفاء وتقلبت بين القوة والضعف ، وتغير طابعها من العروبة فى عهد الخلفاء الراشدين وخلافة بنى أمية الى العجمى على أثر ضعف خلفاء بنى العباس .

وفيما يلى نعرض لنظرية الولاية أو الامارة على الأقاليم كما صاغها فقهاء المسلمين . وقد فرق الفقهاء بين كل من الولاية (أو الامارة) العامة والخاصة على النحو التالى :-

١ - الامارة العامة

ويقصد بالامارة العامة تلك التى يشمل اختصاصها كافة الامور المتعلقة بالبلدة أو الأقاليم : ووفقا للتقاليد التى سادت الدولة العربية الأولى ميز الفقهاء بين نوعين من الامارة أو الولاية ، وهما امارة الاستكفاء ، وامارة الاستيلاء ، ونعرض لكل منهما فيما يلى :-

أولا : امارة الاستكفاء : وهى الامارة التى يبرمها الخليفة عن رضا واختيار بأن يعهد الى أحد المسلمين بسئون اقليم من أقاليم الدولة ، ويتم التقليد فيها بأن يفوض الخليفة الى الوالى أو الأمير ، امارة بلد او اقليم أو ولاية على جميع اهله ، ونظرا فى المعهود من سائر أعماله ، فيصير عام النظر فيما كان محدودا من عمل ومعهودا من نظر .

ولقد أبرز الماوردى سبعة أمور يمارسها الأمير ذو الولاية العامة فى امارة الاستكفاء وهى :-

- ١ - النظر فى تدبير الجيوش وترتيبها فى النواحى وتقدير أرزاق الجند ، الا أن يكون اخليفة قد سبق الى ذلك .
- ٢ - النظر فى الأحكام وتقليد القضاة والحكام .
- ٣ - جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمال فيها وتفريق ما استحق منها .
- ٤ - حماية الدين والذب عن الحريم ومراعاة الدين من تغيير أو تبديل .
- ٥ - اقامة الحدود فى حق الله وحقوق الأدميين .
- ٦ - الامامة فى صلاة الجمع والجماعات والاستخلاف عليها .
- ٧ - معاونة المسلمين على أداء فريضة الحج .

(٥ - نظم الحكم والادارة)

ويضاف الى هذه الاختصاصات ، اختصاص ثامن ، وذلك بالنسبة الى الوالى الذى بجاور بلاد الأعداء ، وهو جهاد أولئك الأعداء والتصرف فى الغنائم وفقاً لأحكام الشريعة . والشروط المتطلبة فى الامارة العامة هى ذات الشروط المطلوبة فى وزارة التفويض لأن الولاية فى المنصبين من نوع واحد ، والفارق بينهما أن سلطة وزير التفويض ، تشمل الدولة كلها فى حين تقتصر اختصاصات أمير الاقليم على اقليمه .

ولكن وزير التفويض يعتبر فى السلم الادارى سلطة أعلى من الامير أو الوالى ذى الولاية العامة . ولهذا فان لوزير التفويض سلطة الرقابة على ولاة الأقاليم وتصفح أعمالهم ، بل وله عزلهم فى بعض الحالات .

وللامير ذى الولاية العامة ، أن يستوزر لنفسه وزير تنفيذ ، سواء استأذن الخليفة فى ذلك أو لم يستأذنه ، ولكنه لا يملك بغير اذن الخليفة أن يقيم لنفسه وزير تفويض « » لأن وزير التنفيذ معين ، ووزير التفويض مستبد » .

ثانياً : امارة الاستيلاء :

وهى التى يستولى فيها أحد الافراد على السلطة بالقوة ، فيقره الخليفة على امارته ، ويفوض اليه تدبير أمورها وسياستها .

لكن الخليفة يحتفظ بكافة الاختصاصات المتعلقة بأمور الدين ، فاذا اجيز اقرار المتسلط على الولاية ، فذلك خضوع لحكم الاضطراب ، أما احكام الدين فلا يمكن التهاون فيها ، ولذلك فان الماوردى قد قيد هذا النوع الاستثنائى من الولاية بسبعة شروط يتقيد بها الامير المستولى على النحو التالى :

١ - حفظ الامامة فى خلافة النبوة، وتدبير أمور الملة ، لحفظ احكام الشريعة .

٢ - ظهور الطاعة الدينية التى يزول معها حكم العناد .

٣ - اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ، ليكون للمسلمون يداً على من سواهم .

٤ - أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة ، والاحكام والأقضية فيها نافذة .

٥ - أن يكون استيفاء الامور الشرعية بحق تبرأ به ذمة مؤديها ويستبيحه أخذها .

٦ - أن تكون الحدود مستوفاة بحق ، وقائمة على مستحق .

٧ - أن يكون الأمير في حفظ الدين ورعا من محارم الله ، ويأمر بحقه ان أطيع ، ويدعو الى طاعته ان عصى .

وواضح أن هذا النوع من التولية ، انما هو أمر استثنائي بحت ، ولا يكون الا في حالة تفكك الدولة وضعف سلطة الخليفة ، ولهذا فانه لم يعرف الا بعد ضعف الخلافة العباسية في بغداد على نحو ما تفصله كتب التاريخ .

٢ - الامارة الخاصة

وهي التي تتخصص فيها سلطة الامير بنوع بعينه من الامور ، ولهذا عرفها الماوردي بانها « أن يكون الامير مقصورا على تدبير الجيش ، وسياسة الرعية ، وحماية البيضة ، والذب عن الحریم ، وليس له أن يتعرض للقضاء والأحكام ولالجباية الخراج والمصدقات » .

ولقد كانت امارة الولاية في أول الامر عامة ، فكانوا صورا متكررة من الخليفة في اقاليمهم .

ولكن لما استقرت دعائم الدولة ، وتعدت الجهاز الادارى فيها . بدأت امارة الولاية تتخصص - فحب بن ولى عمرو بن العاص مصر - كانت ولايته عامة ، ثم لم يلبث الخليفة عمر أن عين شخصا آخر لجباية الخراج هو عبد الله بن سعد بن أبى سرح ، ثم عين قاضيا يفصل في الخصومات فصارت سلطة الوالى مقصورة على قيادة الجيش وامامة الصلاة وحفظ الامن وسياسة الرعية .

السلطة التشريعية فى الدولة الاسلامية

والتشريع الاسلامى

تعريف التشريع :

التشريع هو مجموعة القواعد القانونية التى تحكم أعمال المكلفين وتنظم نشاطهم وما يحدث لهم من افضية وحوادث .

أما مهمة التشريع فهى سلطة سن القوانين المذكورة .

أما السلطة التشريعية (المشرع) فهى الجهة التى تملك عمل التشريع .

التشريع فى الدول الحديثة

ان معنى التشريع فى الدولة الحديثة هو ذات المعنى الذى سبق ذكره ، أى أنه مجموعة التواعد القانونية التى تحكم أعمال المكلفين وتنظم نشاطهم وما يحدث لهم من افضية ومنازعات ، والتشريع بمعناه الواسع يشمل كل قواعد القانون الوضعى القائم فى الدولة ، فهو يشمل كل قاعدة عامة أيا كان مصدرها ، ومصادر القواعد القانونية المكتوبة هى الدستور ، والقوانين واللوائح وهى ما يصدر عن السلطة التنفيذية من قواعد تشريعية فى حدود الاختصاص المقرر لها ، كما يدخل فى التشريع بمعناه الواسع القواعد القانونية غير المدونة المستمدة من مصادر اخرى كالعرف والمبادئ القانونية العامة .

والتشريع بالمعنى الواسع ملزم للجميع يخضع له الحكام والمحكومون على السواء ، وهذا هو ما يعبر عنه بمبدأ الشرعية . او سيادة القانون . ففى الدولة الشرعية التى يسير الحكم فيها على أساس من سيادة القانون ، لا فارق بين الأفراد وبين الحاكم فى الالتزام بالقانون واحترامه .

والتشريع الوضعى له مراتب مختلفة من حيث القوة ، فالقواعد الدستورية فى القمة ، ويليهما القوانين التى تصدر فى الأصل عن السلطة التشريعية . ثم يليها اللوائح وهى قرارات تصدر من السلطة التنفيذية فى حدود ما يخولها الدستور والفانون من اختصاص ، متضمنة قواعد عامة مجردة يلتزم بها الأفراد كما تلتزم بها الادارة طالما كانت هذه اللوائح قائمة ومعمولا بها .

وهذا التدرج بين القواعد القانونية يؤدى الى وجوب تفيد القاعدة القانونية الدنيا بالقاعدة القانونية العليا .
وفيما يلى نعرض لتلك القواعد ذات المراتب المختلفة .

أولا : الدستور :

الدستور هو مجموعة القواعد القانونية الرئيسية فى الدولة ، وهى التى تحدد وضع الدولة وشكل الحكومة وتنظيم السلطات المختلفة فيها من حيث التكوين والاختصاص ، مع بيان العلاقات بينها وموقف الأفراد منها وتقرر ما للفرد من حقوق وحرىات ، وما عليه من واجبات .

وتتضمن نصوص الدستور أعلى القواعد القانونية فى الدولة ، والدستور هو رأس البناء القانونى فى الدولة . وله مكان الصدارة ولا يجوز لآى قاعدة قانونية أخرى مخالفته .

وهذا المعنى هو ما يعبر عنه بمبدأ سمو الدستور .

ما هى السلطة التى تملك وضع الدستور :

السلطة التى تملك وضع الدستور ، أو المشرع الدستورى ، تختلف من دولة لأخرى وأهم الأساليب المتبعة فى هذا الشأن ثلاثة :-

(١) اصدار الدستور بواسطة الحاكم . (الملك - أو رئيس الجمهورية) .

وهذا الأسلوب أكثر بعدا عن الديمقراطية ، وقد يكون من أسباب الالتجاء اليه اما تمسك الملوك بسلطانهم ، وكأن تدعو ظروف الحكم فى بعض الأحيان الى اتباع هذا الأسلوب ، كما يحدث غالبا فى أعقاب الثورات أو الانقلابات ، ومن أمثلة الدساتير التى صدرت بهذا الأسلوب، الدستور المصرى الصادر فى سنة ١٩٢٣ ، وكذلك الدستور المصرى فى سنة ١٩٦٤ .

ويعيب هذا الأسلوب أنه يعطى مرونة كبيرة لتعديل الدستور ، إذ يستطيع مصدره أن يعدله بسهولة . وهذا ما يؤدي الى عدم استقرار أداة الحكم ونظامه .

(ب) اصدار الدستور بواسطة جمعية تأسيسية :

وذلك بأن « ينتخب الشعب جمعية تأسيسية مهمتها وضع الدستور ثم يصدره رئيس الدولة » .

وهذه الوسيلة أكثر ديمقراطية وادعى للاستقرار ، من أمثلتها دستور دولة الكويت .

(ج) اصدار الدستور بناء على استفتاء عام :

وفي هذه الحالة تتولى الحكومة بواسطة لجان فنية متخصصة ورجال سياسة وضع مشروع الدستور ، ثم يعرض على الشعب فى استفتاء عام يشترك فيه كل من له حق التصويت والانتخاب ، فاذا أقرته أغلبية الشعب أصبح دستورا .

وهذا الأسلوب هو تطبيق من تطبيقات الديمقراطية المباشرة حيث يشترك الشعب فى وضع قانونه الاسمى ويسهم فى إقراره .

ومن أمثلة الدساتير التى صدرت بهذا الأسلوب دستور جمهورية مصر العربية الصادر فى ١١ سبتمبر سنة ١٩٧١ .

ملحوظة هامة :

ويلاحظ ان المشرع الدستورى ، فى الصور الثلاث المتقدمة ، سواء كان الحاكم أو الجمعية التأسيسية أو الشعب عن طريق الاستفتاء لا يوجد ما يقيد فيما يسن من قواعد سوى ما يعتقده من أسس يراها صالحة للمجتمع ، ولا توجد قواعد قانونية يلزمه التقيد بها .

ثانيا : القوانين (أو التشريعات العادية) :

هذه القوانين هى التى تضعها السلطة التشريعية لتنظيم شئون المجتمع فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها من المجالات ، ومع مراعاة الالتزام بالقواعد التى يقرها الدستور فالمشرع العادى يقيد بما يقرره المشرع الدستورى من قواعد .

والسلطة التى تسن هذه القوانين العادية هى السلطة التشريعية ، وهى إحدى سلطات الدولة يعهد إليها هذا الاختصاص بحكم الدستور وتتكون فى أغلب الدول الحديثة (خاصة الدول التى تأخذ بالنظام

النيابى) من أعضاء منتخبين بواسطة الشعب ، فكان الشعب يمارس الاختصاص التشريعى بواسطة نوابه .

ومن الأمثلة على ذلك دستور جمهورية مصر العربية الذى يعهد بالسلطة التشريعية الى مجلس منتخب يسمى « مجلس الشعب » .

على أن الدستور نفسه قد يخول رئيس الدولة فى بعض الأحيان سلطة إصدار قوانين (أو قرارات لها قوة القانون) فى أحوال معينة ، منها أن يكون الجهاز التشريعى المنتخب غير قائم لآى سبب من الأسباب، أو أن يكون مفوضا من البرلمان فى إصدار قوانين فى موضوعات معينة وبشروط خاصة يحددها البرلمان (أى مجلس الشعب ، أو مجلس الأمة، أو أى مسمى آخر يطلقه الدستور على السلطة التشريعية) .

ثالثا : اللوائح :

يقصد باللوائح القرارات العامة التى تتضمن قواعد عامة مجردة تنظم الأمور الواردة بها ، والتى تصدر من رئيس الدولة أو من معاونيه فى السلطة التنفيذية كالوزراء وغيرهم وذلك استنادا الى اختصاص مخول لمن يصدر اللائحة ، إما بموجب الدستور أو أى قانون .

وبحسب الأصل فإن هذه اللوائح تعنى بأمور أقل أهمية مما ينظمه القانون ، أو تعالج تفصيلات لا يتسع لها القانون .

ويتقيد مصدر اللائحة بقواعد الدستور وقواعد القانون ، فلا يجوز للائحة باعتبارها فى مرتبة أدنى أن تخالف قاعده أعلى فى مجال التدرج التشريعى .

تلك خلاصة عاجلة عن السلطة التشريعية والتشريع فى الأنظمة

الحديثة .

التشريع فى الدول الاسلاميه

أوضحنا فيما سلف أن التشريع فى الاصطلاح الشرعى هو سن القوانين التى تحكم أفعال المكلفين ، وما يحدث لهم من أفضيه وحوادث

وينقسم التشريع الإسلامى الى قسمين :

١ - تشريع من عند الله سبحانه أنزله على رسوله فى القرآن ، أو ألهه الرسول عليه الصلاة والسلام فصدرت عنه سنة قوليه وعمليه أقره الله سبحانه عليها ، وهذا هو التشريع الإلهى .

٢ - تشريع سنه المجتهدون من الصحابه والتابعين وغيرهم من الأئمة المجتهدين ، استنباطا من نصوص التشريع الإلهى . وروحها ومعقولها ، ومما أرشدت اليه من مصادر . وهذا التشريع وان اعتبر من قبيل التشريع الإلهى باعتبار مرجعه وقيامه على أحكام الإسلام الأساسية كما وردت فى القرآن والسنة إلا أنه من ناحية أخرى يعتبر من قبيل التشريع الوضعى باعتباره من عمل المجتهدين .

التشريع الإسلامى فى عهد الرسول :

هذا العهد على قصر مدته قد خلف أسس التشريع الإسلامى الكامل ، فقد نزل فيه القرآن ، كما صدرت السنة النبويه وتقررت ، وفيها نصوص الأحكام ، والأصول التشريعية الكلية ، كما أن فيها التوجيه الى المصادر والتوجيه للتعرف على الأحكام التى تنظم مالا نص على حكمه .

سلطة التشريع فى هذا العهد :

كانت سلطة التشريع فى هذا العهد لرسول الله ﷺ ، فمع وجود رسول الله ﷺ كان المسلمون يعرضون أمورهم ومسائلهم ومشاكلهم فيجيب عليهم ، إما بما يوحى إليه من آيات القرآن ، وإما بأجتهاده الذى يعتمد

فيه على الهام من الله ، أو على ما يهديه اليه عقله وبحثه وتقديره .
وكل ما صدر عنه ﷺ هو قانون واجب على المسلمين اتباعه .

وقد ورد فى الآثار الصحيحة : أن بعض الصحابة اجتهد فى عهد الرسول ﷺ وقضى باجتهاده وأستنط الأحكام فى بعض الوقائع ، بل ان الرسول عليه الصلاة والسلام قد أجاز لصحابته الاجتهاد حال حياته ، وأشهر ما يروى فى هذا السبيل قصة معاذ بن جبل ، حين بعثه الرسول الى اليمن ، وساله بم تقضى اذا عرض لك قضاء ، فأجاب معاذ . أقضى بكتاب الله فان لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ ، فان لم أجد اجتهد رأى ، فكان تعقيب الرسول على ذلك « الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله الى ما يرضى الله ورسوله » .

ويرى المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف أن كل ما صدر من اجتهادات فى عهد الرسول ﷺ « لا تدل على أن أحدا غير الرسول كان له سلطة التشريع فى عهد الرسول ، لأن هذه الجزئيات منها ما صدر فى حالات خاصة تعذر فيها الرجوع الى الرسول لبعده المسافة أو لخوف فوات الفرصة ، ومنها ما كان القضاء والافتاء فيه تطبيقا لا تشريعا ، وكل ما صدر منه من أى صحابى عن اجتهاده فى أى قضاء أو أية واقعة لم يكن تشريعا للمسلمين وقانونا ملزما لهم الا باقرار الرسول ، فالرسول فى حياته كانت فى يده وحده السلطة التشريعية ، وما صدر عن غيره لم يكن تشريعا الا باقراره » .

وإذن فكل ما شرع من الأحكام فى عهد الرسول ﷺ كان مصدره الوحي الالهى أو الاجتهاد النبوى ، وكانت وظيفة الرسول ﷺ التشريعية بالنسبة للمصدر الأول هو تبليغ وتبيين ، تنفيذاً لقوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك ، وان لم تفعل فما بلغت رسالته) أما الاجتهاد النبوى فكان أحيانا يعبر عن الهام الهى وأحيانا أخرى يقوم على الاستنباط للحكم بما تهدى اليه المصلحة وروح التشريع .

وفى جميع الاحوال فان التشريع الاسلامى فى عهد الرسول مرده الى الله فهو اما قرآن ، واما اجتهاد للرسول تعبيرا عن الهام الهى واما اجتهاد للرسول ﷺ ببحثه ونظرة ، ولكنه ملحوظ بعناية الله ، يقره اذا أصاب ويرده الى الصواب اذا لم يصب .

المبادئ العامة التي بنى عليها التشريع الاسلامى فى هذا العهد :
هذا العهد هو عهد التأسيس والبناء ، وقد تضمن القرآن أسس
التشريع الاسلامى وأهم هذه الأسس :

- ١ - التدرج فى التشريع .
- ٢ - التقليل من التقنين .
- ٣ - التيسير والتخفيف .
- ٤ - مسايرة التشريع لمصالح الناس .

١ - التدرج فى التشريع :

فالقرآن قد نزل على الرسول منجما ولم يشرع دفعة واحدة ،
وكذلك الشأن بالنسبة لما صدر من السنة ، وكان لكل حكم تاريخ لصدوره
وسبب لتشريعه ، والتدرج الزمنى يسر على الناس فهم الأحكام والوقوف
على أسباب تشريعها .

وبالإضافة الى التدرج الزمنى ، فقد كان أخذ المشرع بسنة التدرج
من الناحية الموضوعية ، وترفق بالمسلمين فى أول عهدهم بالاسلام ولم
يشق عليهم ، بل سلك بهم سبيل التدرج ، سواء فى أبعادهم عما درجوا
عليه قبل الاسلام من خصال ياباها الاسلام ، أو بالنسبة لما فرضه عليهم
من تكليف بحكم الاسلام ، فكان التدرج فى تحريم الخمر والميسر على
مراحل ، ففى البداية بين القرآن أن الخمر إثمها أكبر من نفعها ، ثم
حرم على المسلمين الصلاة وهم سكارى ، ثم حسم الأمر فى النهاية مقرا
أنها رجس من عمل الشيطان وأمر باجتنابها - كذلك فان التشريع قد
بدأ بالحض على الصدقة ثم انتهى الى تقرير الزكاة ركنا من أركان
الدين .

٢ - التقليل من التقنين :

والحكمة فى ذلك أن التشريع موضوع لسد حاجات الناس وتحقيق مصالحهم فينبغى أن يكون فى حدود هذه الحاجات والمصالح ، ويترك ما عداه للأصل العام وهو الاباحة .

٣ - التيسير والتخفيف :

وتلك من أبرز مميزات التشريع الاسلامى ، فان الكثير من احكامه تعلن اتجاه الشارع الى التخفيف والتيسير ، كقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .

وقوله تعالى : (يريد الله ان يخفف عنكم . وخلق الانسان ضعيفا)

وروى عن رسول الله ﷺ أنه ما خير بين امرين الا اختار اليسرهما .

وقد تضمن التشريع الاسلامى اصولا كلية عامة ، تدل على اليسر والتخفيف كالرخص التى شرعها الله ، واباحة المحظور للضرورة ، والمعفو عن خطأ الجاهل أو الناسى . الخ .

٤ - مسايرة التشريع لمصالح الناس :

يتضح من النصوص القرآنية ومن السنة ، ان الشارع قد علل كثيرا من الاحكام بمصالح الناس ، بما يقطع بأن هذه المصالح هى مقصود التشريع ، وأن الاحكام تدور مع عللها وجودا وعدما ، ولهذه المصالح أيضا راعى الشارع العرف مادام لا يهدم أصلا من أصول الدين .

وعلى العموم فان عهد الرسول عليه الصلاة والسلام قد خلف المصدرين الأساسيين للتشريع وهما : القرآن والسنة . وهما القانون الأساسى للمسلمين ومرجع كل مجتهد اسلامى فى أى زمن ، ياخذ بأحكامهما ويجتهد فى ضوئهما ويهتدى بروحهما ، لا يخالفهما ولا يخرج عن مبادئهما .

فاذا كان النص قطعيا - فان على المسلمين الاخذ به على سبيل الالتزام ، وسواء ورد هذا النص فى القرآن أو السنة . وليست كل النصوص كذلك - أى بالنسبة لنصوص القرآن والسنة عندما يكون المعنى المأخوذ منها ظنيا ويحتمل الخلاف ، وعندما يختلف الشأن فى تقدير الرواية بالنسبة للحديث ، فان الأمر يقتضى الاجتهاد من فقهاء المسلمين لتحديد المقصود .

- وكذلك احتاجت الأمة الاسلامية الى اجتهاد الفقهاء ليضعوا الضوابط والقواعد الكلية المستمدة من روح الشريعة ومضمونها العام لتطبق على الوقائع التى لا يوجد نص صريح يحكمها - وهى وقائع كثيرة متجددة ومتغيرة تبعا لظروف الزمان والمكان .

وفى هذا المعنى يقول الشهرستانى « نعلم قطعا ويقينا ان الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ، ونعلم قطعا أنه لم يرد فى كل حادثة نص ، ولا يتصور ذلك أيضا ، فالنصوص اذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يحكمه ما يتناهى لذا فقد علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار ... » .

(تاريخ الفقه الاسلامى د . محمد يوسف موسى ص ٢٨) .

ولقد أدرك المسلمون ذلك من اول الامر ، فتصدوا لهذا الواجب الضخم من بدء عهد الصحابة .

التشريع الاسلامى فى عهد الصحابة :

يبدأ عهد الصحابة من سنة ١١ للهجرة بعد وفاة الرسول وينتهى بانتهاء القرن الهجرى الأولى .

وقد تولى السلطة التشريعية فى هذا العهد اصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام فقد رأى هؤلاء أن عليهم واجبا تشريعا لابد أن يقوموا به بأن يوضحوا للمسلمين من نصوص القرآن والسنة ما يحتاج الى تفسير ، وأن يعملوا على نشر ما حفظوا من القرآن والحديث ، وأن يتصدوا للفتوى فيما يجد من وقائع وأقضية ، ذلك أن نصوص القرآن

والسنة لم تكن كلها من القطعية والوضوح بحيث يمكن لكل واحد أن يرجع إليها ، بل تحتاج في فهمها الى مستوى معين من العلم والمعرفة ، كما ان القرآن والسنة لم تكن قد انتشرت بين المسلمين الانتشار الكافي ، فضلا عن ذلك فقد جدت وقائع وأقضية بعد وفاة الرسول وانتهاء الوحي ، مما يحتاج الى الاجتهاد للتعرف على أحكامها .

ولقد قام الصحابة بهذا الواجب التشريعي الضخم ، فكانوا رجال السلطة التشريعية في هذا العهد ، على أنه يلاحظ أن رجال السلطة التشريعية في هذا العهد لم يكتسبوا سلطاتهم من تعيين أو انتخاب وإنما كسبوها بصفاتهم الشخصية وما كان من صحبتهم للرسول وحفظهم للقرآن والسنة ومشارفتهم لأسباب التنزيل ، فكانوا أهلا لأن يجتهدوا ، وأهلا لنفذة المسلمين ، ويكفى أن نذكر من هذا الجيل الخلفاء الراشدين الأربعة: وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وأضرابهم .

وكانت مصادر التشريع في هذا العهد ثلاثة : هي القرآن والسنة واجتهاد الصحابة .

فاذا عرض الحادث أو الواقعة بحثوا في كتاب الله فان لم يجدوا حكما بحثوا عنه في السنة ، فان لم يجدوا فيها اجتهدوا للوصول الى الحكم بالقياس على ما ورد فيه النص أو بما يتفق مع روح التشريع والمصلحة .

وكانوا في أول هذا العهد ، في خلافة أبي بكر وعمر ، يتولون سلطاتهم التشريعية مجتمعين ، وما يصدر عنهم يعتبر حكم جماعتهم .

يدل على ذلك ما جاء عن البغوي في مصابيح السنة : كان أبو بكر اذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله ، فان وجد فيه ما يقضى به بينهم قضى به ، وان لم يجد في الكتاب وعلم عن رسول الله في ذلك الأمر سنة قضى بها ، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين ، قال : أتأتى كذا

وكذا ، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فى ذلك بقضاء ، فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه قضاء ، فيقول أبو بكر • الحمد لله الذى جعل فينا من يحفظ عن نبينا ، وان أعياء ان يجد فيه سنة عن رسول الله ﷺ جمع رعوس الناس وخيارهم ، فان اجتمع رأيهم على أمر قضى به •

وكان عمر يفعل ذلك ، فإن أعياء ان يجد فى القرآن والسنة نظر هل كان فيه لأبى بكر قضاء ، فإن يجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به ، والا دعا رؤوس المسلمين فان اجتمعوا على شىء قضى به •

وكان أغلب الصحابة فى هذه الفترة الزمنية بالمدينة وكانوا يشاركون فى الامور على ما ذكرنا ، ولذلك قل الخلاف حول تقرير الاحكام واستنباطها •

على أن الامر لم يستمر على ذلك طويلا ، فقد فتح الله على المسلمين بلادا كثيرة وانتشر الصحابة فى مختلف الامصار ، ولم يعد من اليسير جمعهم ، وبدأوا يمارسون سلطتهم التشريعية فرادى وجماعات ، وترتب على ذلك أن اختلفت الاحكام لاسباب عديدة منها :

١ - أن آيات الاحكام فى القرآن وكذلك الأحاديث ليست كلها قطعية فى دلالتها ، وترتب على ذلك اختلاف فى فهمها ، كل يفهمها على أساس ما يترجح لديه من قرائن ودلائل •

٢ - أن السنة لم تكن مدونة فى هذا العهد ، وقد يعلم الحديث احد المرشحين ولا يعلمه الآخر •

٣ - أن البيئات التى يعيش فيها المسلمون أصبحت مختلفة ، والمصالح متباينة •

٤ - أن الانقسامات السياسية التى حدثت فى العالم الاسلامى • خاصة بعد ما كان من خلاف حول الخلافة بين على ومعاوية • كان لها اثرها البالغ فى التشريع فالخوارج مثلا كانوا فى الغالب لا يأخذون

بالأحاديث التي رواها خصومهم ، والشيعية انحازوا الى ما رواه أئمتهم ، أما جمهور المسلمين من الفقهاء فكانوا يحتجون بكل حديث صحيح رواه الثقات العدول ، وقد ترتب على ذلك اختلاف كثير في الأحكام نتيجة هذا الخلاف في النزعة السياسية .

ومن أهم ما طرأ على المصادر التشريعية في هذا العهد ، ما كان من أمر أبي بكر بجمع القرآن في كتاب واحد ، وما كان من نشر عثمان للقرآن ، وبهذا حفظ القرآن في مصحف واحد ، ضمن المسلمون به أن لا يناله أي اختلاف أو تحريف وصدق قوله تعالى « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » .

هذا ما كان بالنسبة للمصدر الاول وهو القرآن ، أما المصدر الثاني رهو السنة فقد ظل بلا تدوين ، وقد خشي عمر بن الخطاب وغيره من الخلفاء تدوينه ، حتى لا تختلط السنة بالقرآن ، وكان لهذا الاتجاه أثره الطيب في حفظ القرآن ، وان أنتج أثرا مغايرا بالنسبة للسنة ذاتها ، مما فتح الباب فيها واسعا للاختلاق والدس ، بحيث ثارت الشكوك كثيرة حول صحة الكثير من الأحاديث خاصة وأن السنة قد بقيت دون تدوين قرابة قرن من . الزمان حينما أصر الخليفة عمر بن عبد العزيز على تدوينها وأنفذ قراره .

التشريع الاسلامي في عهد التدوين والأئمة المجتهدين :

يبدأ هذا العهد من أوائل القرن الثاني الهجري وينتهي في أواخر القرن الرابع الهجري ، وهذا هو العصر الذهبي للتشريع الاسلامي .

فقد ظهر عدد كبير من المجتهدين الاعلام منهم أئمة المذاهب الاربعه وغيرهم ، وتم فيه تدوين السنة منذ بداية القرن الثاني بتكليف من الخليفة عمر بن عبد العزيز كما شمل التدوين فتاوى الصحابة والتابعين وكتب التفسير وفقه الأئمة المجتهدين وأصول الفقه .

وقد ساعد على ازدهار هذا العهد التشريعي ، ما أدى اليه اتساع رقعة الدولة وتعدد مصالحها وتشابكها وتباينها بحسب اختلاف ظروف الزمان والمكان مما أوجد الحاجة الماسة الى من يرشد الناس الى حكم الله فيما ينجم لهم أو يثور بينهم من تصرفات ومسائل وأقضية .

وقد تصدى الفقهاء لهذه المهمة وسهل لهم الطريق ما وجدوه ميسرا

أمامهم من مصادر التشريع ، القرآن مدون ومنشور بين عامة المسلمين ، والسنة دون ونشر أكثرها منذ بداية القرن الثانى الهجرى ، كما أطلعوا على اجتهادات أسلافهم من الصحابة والتابعين وتابعى التابعين ، يضاف الى ما تقدم حرص المسلمين فى ذلك العهد من أفراد وولاية وقضاة على ان تكون أعمالهم مطابقة للشريعة .

وقد خلف الصحابة فى القيام بمهمة التشريع من تلقى عنهم وصاحبهم وقد عرفوا بالتابعين أى تابعى الصحابة ، ومن بعدهم قام بها تابعو التابعين وجماعة من الفقهاء منهم الأئمة الاربعة أبو حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل .

وقد جرى الاصطلاح على تقسيم هؤلاء العلماء جميعا الى طبقات ، طبقة الصحابة ثم طبقة التابعين ، طبقة تابعى التابعين ثم طبقة الأئمة المجتهدين .

وكما سلف القول ، فان هؤلاء الرجال فى مختلف الطبقات لم تكن لهم سلطة التشريع على أساس تولية أو تعيين من قبل الخليفة أو الوالى ، وإنما وثق المسلمون بهم فرجعوا إليهم .

ولقد كان المجتهدون فى بادىء الامر (فى بدايات القرن الثانى الهجرى ، يشرعون أو يفتون مستقلين كل عن الآخر) الا أنه طرأت بعد ذلك عوامل أدت الى اختلاف المسالك التشريعية لهم لاسباب عدة منها :

١ - الاختلاف فى تقدير الاخذ بالحديث طبقا لطريقة روايته ، فمنهم من يستلزم فيه التواتر أى يروى الحديث عن الرسول جمع لا يحتمل اجتماعه على الكذب ، وأن ينقله عنهم جمع مماثل ، وهكذا حتى يصل الى المجتهد ، ومنهم من يكتفى بالحديث المشهور ، أى الذى يرويه عن الرسول صحابى أو جمع لا يبلغ حد التواتر ، ثم يرويه بعد ذلك جموع تبلغ حد التواتر ، ومنهم من يأخذ بالاضافة الى ذلك بحديث الأحساد وهو ما رواه عن الرسول واحد أو عدد لم يبلغ حد التواتر فى مراحل النقل المختلفة ، وهذا كله مؤسس على استلزامهم القطع فى الرواية أو الاكتفاء بغلبة الظن على صحة نسبتها الى الرسول .

٢ - الخلاف فى التزامهم بفتوى الصحابى :

فقد ثار الخلاف بينهم فى تقدير مكان رأى الصحابى (أو كما يسمونه مذهب الصحابى) بن الأدلة الشرعية ، وهل يأتى بعد القرآن والسنة والاجماع ، وقبل القياس أو لا يؤخذ به .

وقد اتفق الرأى على أن قول الصحابى ليس حجة على صحابى مثله ولا فى عهده .

أما بعد عهد الصحابة فقد ثار الخلاف ، فيرى أبو حنيفة التقييد برأى الصحابى إذا كان واحداً ، فإذا تعددوا واختلفوا كان له أن يأخذ برأى أى منهم ولكن لا يخالفهم جميعاً ، أما بعد عهد الصحابة ، فلا قيد عليه بالنسبة لأراء التابعين ومن تلاهم .

سئل أبو حنيفة : إذا قلت قولاً وكان فى كتاب الله ما يخالف قولك؟

قال : أترك قولى لكتاب الله تعالى .

ف قيل له : فإذا كان خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يخالف قولك

قال : أترك قولى بخبر الرسول ﷺ .

ف قيل له : فإذا كان قول الصحابى يخالف قولك ؟

قال : أترك قولى لقول الصحابى .

ف قيل له : فإذا كان قول التابعى يخالف قولك ؟

قال : إذا كان التابعى رجلاً فأننا رجل .

أما الامام الشافعى فقد ورد عنه ما يأتى فى كتاب الام :

« لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ولا أن يفتى الا من جهة خبر لازم - وذلك الكتاب والسنة - أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه أو قياس على بعض هذا » .

أى أن الشافعى يرى عدم التقيد برأى الصحابى - الا اذا كان مجتهدو الصحابة قد أجمعوا عليه ، أما الصحابى الواحد فلا يقيد به ، بعكس أبى حنيفة (وكذلك ابن حنبل) ، إذ يريان التقيد به على ما سلف بيانه .

٣ - الاختلاف حول التعرف على علل الأحكام فى المسائل التى لم يبين الشارع علتها فى النص .

وفى هذا مجال واسع فى الاختلاف ، وبالتالي تأثير بالغ على الأحكام التى يصل اليها المجتهد بطريق القياس ، إذ عند الخلاف فى تخريج علل الأحكام المنصوص عليها يجرى الخلاف فى الأحكام التى تبنى عليها .

اختلاف النزعة التشريعية :

فأهل الحديث يجعلون جل اعتمادهم على الحديث ، وعلى الأخذ بظاهر النصوص ولا يصرفونها الى معان أخرى أخذا بعلة الحكم .

وأهل الرأى : ونزعتهم تتجه الى امعان النظر فى مقاصد الشارع وأسس التشريع على أساس أن الأحكام الشرعية مقصود بها تحقيق مصالح الناس ، وعلى هذا الأساس يفهمون النصوص ، ويستنبطون الأحكام ، ولو أدى ذلك الى صرف النص عن ظاهره .

ومن الفريق الأول أهل الحجاز ، ومن الفريق الآخر أهل العراق ، وكلاهما يعتمد على النص وعلى الرأى ولكن يغلب كل فريق اتجاهها معيناً على ما سلف بيانه .

وأسباب الخلاف بين النزعتين ترجع أولاً : الى أن أهل الحجاز كان لديهم الكثير من الأحاديث وفتاوى الصحابة فاعتمدوا على هذه الثروة ولم يتوفر ذلك لفقهاء العراق فاعتمدوا على العقل وتفهم معقول وعللة التشريع ، وثانياً : أن خشية فقهاء العراق بما طرأ من افتراء على

الأحاديث في بلدهم نتيجة للخلافات السياسية وكثرة الدخلاء دفعتهم الى الاعتماد على القرآن ، وعلى الراى فى كثير من الاحوال والى التشدد فى قبول رواية الاحاديث وثالثا : لان بيئة العراق ومعاملات أهله تختلف كثيرا عن بيئة الحجاز ، فكان أفق البحث ومجاله فى العراق أوسع .

وعلى أى حال فقد كان هذا العهد هو أغنى العهود الاسلامية فى الفقه والتشريع وفيه تكونت المذاهب السائدة الى اليوم ، وتم فيه تدوين صحاح السنة وتدوين الاحكام الفقهية فى موضوعات فقهية يرجع اليها المسلمون الى اليوم ، كما دون علم أصول الفقه ، ومن أشهر ما كتب فيه الرسالة الاصولية للامام الشافعى .

وبهذا تبلورت مجموعة القواعد التى سار عليها المجتهدون فى استنباط الاحكام العملية من الأدلة الشرعية ، سواء ما كان من هذه الأدلة محل اتفاق بين الفقهاء أو محل اختلاف ، وسواء منها الأدلة العقلية أو الشرعية .

وتحددت الأدلة الشرعية فى القرآن والسنة ، الاجماع ، مذاهب الصحابى ، والقياس ، والاستحسان ، المصلحة المرسله ، العرف ، شرع من قبلنا ، والاستصحاب ، وذلك الى جانب ما دون من الاحكام الشرعية الكلية وشروط الاجتهاد والمجتهدين .

والقواعد الكلية (الموضوعية .) التى يرجع اليها للتعرف على الاحكام التى تجرى على وقائع الناس ومعاملاتهم تنقسم الى قسمين .

١ - قواعد كلية منصوص عليها فى القرآن الكريم أو السنة النبوية .

ومن أمثلتها ما ورد فى الآيات الكريمة (وما جعل عليكم فى الدين من حرج)

- (ولا تزر وازرة وزر أخرى) - (وجزاء سيئة سيئة مثلها . الخ) .

ومن السنة النبوية : « كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعرضه » : « لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » .

فهذه كلها قواعد كلية منصوص عليها ويندرج تحتها ويحكم بها ،
كل أحاد الوقائع والتفصيلات التي تدخل تحت موضوعها .

٢ - قواعد كلية غير منصوص عليها صراحة في القرآن والسنة .
وقد استنبطها المجتهدون من أدلة متفرقة - وتنفق مع مقاصد الشريعة
من المحافظة على روح الاسلام في التشريع ومثله العليا ، والعدل ،
والمساواة ، وتحقيق مصالح العباد ودرء المفسد عنهم ومراعاة الضرورة
ورفع الحرج والتيسير . . الخ . وكما يقول الفقيه القرافي ان هذه
القواعد الكلية مشتملة على أسرار الشريعة وحكمها .

وهكذا يبدو أن هذه القواعد الفقهية (أو التشريعية الوضعية)
انما هي أصول فقهية ذات صياغة موجزة تتضمن أحكاما تشريعية عامة
في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها .

وهذه القواعد في دقتها وتاصيلها وحسن صياغتها لا تقل روعة
عن المبادئ القانونية العامة المعروضة في الفقه والقانون والعمل
القضائي في العصر الحديث .

بل هي في احاطتها وشمولها ودقتها تتفوق كما وكيفا على
ما يعرف حاليا بالمبادئ القانونية العامة (١) .

(١) يقرر الفقه الحديث ، أن الدولة القانونية هي الدولة التي
تقوم على مبدأ الشرعية أي سيادة حكم القانون ، بمعنى أن جميع
الانشطة في الدولة تخضع للقانون - ويقصد هنا القانون بمعناه الواسع
عواء كان نصوبا مكتوبة صادرة عن السلطة التشريعية وعن كل من
يملك سلطة التشريع أو كان قواعد قانونية غير مكتوبة كالقواعد العرفية ،
وما يسمى بالمبادئ القانونية العامة .

فالمبادئ القانونية العامة هي قواعد قانونية غير مكتوبة يستنبطها
القضاء من واقع النظام القانوني في الدولة ومن القانون الطبيعي
وقواعد العدالة يقررها في أحكامه .

= والراجح أن القضاء لا يخلق هذه المبادئ ولا يأتي بها من فراغ ، فهي موجودة بالفعل ويقتصر دور القضاء على الكشف عنها وتطبيقها في أحكامه .

ويرجع الفقه الحديث مصدر هذه المبادئ الى ضمير الجماعة والروح العامة للتشريع ، ولما كانت ارادات الجماعة أو المشرع ترتبط ارتباطا وثيقا بالظروف المحيطة بها من اجتماعية واقتصادية وسياسية وغيرها ، فيجب أن تخضع هذه الارادة لما يلحق بهذه الظروف من تطورات ، وعلى القاضي أن يراعى عندما يستخلص هذه المبادئ الظروف المتطورة للمجتمع .

وقد اختلف الفقهاء في مدى القوة القانونية لهذه المبادئ ، فالبعض يرى أن هذه المبادئ تكون لها قوة تشريعية تعادل قوة المصدر المستمدة منه ، فاذا كانت مستمدة من النظام الدستوري فانه يكون لها قوة النصوص الدستورية « ولكن الراجح أن هذه المبادئ القانونية اذا أخذ بها القضاء وجرى على تطبيقها فان هذا الواقع العملي يؤدي الى توفير قوة الالتزام لها كقواعد قانونية غير مكتوبة ، وتكون لها قوة التشريع العادي ، ويجوز للمشرع أن يشرع على خلافها شأنها شأن أى تشريع يتولاه بالالغاء أو التعديل » .

ومن الامثلة التي يسوقونها من عمل مجلس الدولة الفرنسى ، بعض المبادئ المتعلقة بالحريات والتي طبقها على الدعاوى عندما انتهى النظام الدستوري والقانونى فى فرنسا عند سقوط حكومتها فى بداية الحرب العالمية الثانية - واستمر على تطبيقها بعد ذلك . سواء نص عليها فى تشريعات لاحقة ، أو بقيت مستندة الى عمل القضاء .

ومن أمثلتها : مبدأ المساواة أمام القانون وأمام القضاء ، وأمام التكاليف العامة - ومبدأ حق الدفاع فى المحاكمات التأديبية ... الخ .

ويلاحظ أن الفرق الجوهرى بين المبادئ القانونية العامة وبين =

كيف نشأت القواعد الكلية :

لم توضع هذه القواعد جملة واحدة كما هو الشأن فى التشريع الوضعى ، بل تكونت بالتدريج فى عصور الفقه المختلفة وعلى أيدى كبار الفقهاء منذ عهد الصحابة مستندين الى الاستنباط من دلالات النصوص التشريعية العامة ، ومبادئ أصول الفقه ، وعلل الأحكام والمشروبات العقلية .

تجميع هذه القواعد :

تروى كتب الفقه أن أول من جمع هذه القواعد الامام أبو طاهر الدباس (القرن الرابع) اذ جمع منها سبع عشرة قاعدة ، متضمنة القواعد الخمس الأساسية التى يرى الفقهاء أنها من أهم القواعد وهى :

١ - الأمور بمقاصدها .

٢ - الضرر يزال .

٣ - العادة محكمة .

٤ - اليقين لا يزول بالشك .

٥ - المشقة تجلب التيسير .

وسوف نعرض لهذه القواعد فيما بعد .

ثم جمعها من بعده الكرخى فى سبع وثلاثين قاعدة (القرن الرابع أيضا) وممن جمعها وألف فيها بعد ذلك :

= القواعد الكلية فى التشريع الاسلامى ان الاخيرة مقيدة باطار تشريعى عام لا تحيد عنه ولا تخرج عليه ، وهو اطار التشريع المنفق مع كل ما جاء به القرآن الكريم والسنة .

كما أن القواعد الكلية قد صاغها فقهاء الشريعة الاسلامية ومنهم قضاتنا المجتهدون (باعتبار أن هؤلاء الفقهاء هم المعتبرون مجازا سلطة للتشريع) .

العز بن عبد السلام الشافعي (٦٦٠ هـ) فى كتاب « قواعد الأحكام فى مصالح الأنام » .

القرافى المالكى : (٦٨٢ هـ) فى كتاب الفروق .

ابن رجب الحنبلى : (٧٩٥ هـ) فى كتاب القواعد .

ابن نجيم الحنفى المصرى : (٩٧٠ هـ) فى كتاب الأشباه والنظائر .

ثم جمعت هذه القواعد فى مجلة الأحكام العدلية ، (وهى قانون معاملات صادر عن الدولة التركية فى أواخر القرن ١٩ وطبق فى معظم أنحاء الدولة ، والمرجح أنه مازال مطبقا فى أنحاء محدودة من العالم العربى الاسلامى الى اليوم) .

وقد تضمنت المجلة فى مقدمتها ٩٩ مادة ضمنتها الكثير من القواعد المنصوصة وغير المنصوصة .

ونحن نورد فيما يلى عرضا وتوضيحا لبعض القواعد الكلية للتشريع الاسلامى الوضعى :

القاعدة الأولى

الأمور بمقاصدها

وردت هذه القاعدة بالمادة الثانية من مجلة الأحكام العدلية، وهى مستقاة من حديث الرسول عليه السلام « إنما الأعمال بالنيات ، ولكل أمرىء ما نوى » .

ومعناها أن أعمال الشخص وتصرفاته من قولية أو فعلية تختلف نتائجها وأحكامها الشرعية باختلاف مقصود الشخص من تلك الأعمال والتصرفات .

فالقتل العمد دون مسوغ شرعى يترتب له جزاء أشد وأقصى من جزاء القتل الخطأ - وذلك بسبب العمد .

ومن وجد لقطه فأخذها بنية تملكها كان غاصبا وضمنها في جميع الأحوال - بعكس ما إذا التقطها بنية توصيلها إلى صاحبها ، فيكون أميناً ولا يضمن إلا إذا تعدى أو قصر .

وفي عقد المزارعة أجازوا لمن عليه البذر فسخ العقد قبل بذر الحب، إذا خشى على ماله من التلف - ولكن إذا أراد الفسخ لانه وجد شريكاً آخر بشروط أفضل فلا يحق له .

ومن تزوج المطلقة ثلاثاً لتحليلها للزوج الأول يبطل عقده .
ومن وقف أرضه للهرب من الدائنين لا ينفذ الوقف في حقهم .
ففي هذه الأمثلة ترتب على القصد نتائج قانونية تتفق مع القصد .
ويتصل بهذه القاعدة قواعد أخرى .

« العبرة في العقود بالمعاني لا بالالفاظ والمباني » .

فالهبة إذا اشترط فيها العوض سرى عليها أحكام البيع لأنها تعتبر في حقيقتها بيعاً .

والكفالة إذا اشترط فيها عدم مطالبة الدائن للمدين المكفول انقلبت حوالة وسرت عليها أحكام الحوالة ... الخ .

ويتفرع عن هذه القاعدة قواعد أخرى :

« فالاصل بقاء ما كان على ما كان ما لم يوجد ما يغيره » .

وهذا هو ما يسمى عند الأصوليين بدليل « الاستصحاب » .

مثال : الدين بدين ثابت يظل كذلك ولو ادعى على الدائن أنه أدى له الدين حتى يثبت أنه أداه فعلا .

لأن المديونية هنا أصل ولا يتغير إلا باثبات عكسه .

« والاصل براءة الذمة » . .

فمن ادعى على آخر ديناً ولم يقدم ما يثبت الدين لا يقبل منه الادعاء ، والبيئة عليه ، لأن الاصل فى الاتساع أن ذمته بريئة .

القاعدة الثانية

اليقين لا يزول بالشك

وردت هذه القاعدة فى المادة (٤) من مجلة الاحكام العدلية ومعناها انه اذا ثبت امر ما ثبوتاً يقينياً ، ثم وقع الشك فى وجود ما يزيله يبقى الامر المتيقن الى أن يتحقق السبب المزيل له بيقين أيضاً . وهذه قاعدة يملئها العقل ، فاليقين أقوى من الشك ، لان فى اليقين معنى قطعياً جازماً فلا ينهدم بمجرد الشك .

وقد ثبت بالسنة أن المتوضىء اذا شك فى انتقاض وضوئه فهو على وضوئه الثابت المتيقن ولا عبرة بالشك .

وفى المعاملات ، اذا ثبت دين على شخص ثم مات وشككنا فى وفائه بالدين فالدين باق .

القاعدة الثالثة

لا ضرر ولا ضرار

هذه القاعدة هى نص حديث نبوى :

ومعنى الضرر هو الحاق مفسدة بالغير .

ومعنى الضرار هو مقابلة الضرر بالضرر .

وهذه القاعدة من أركان الشريعة وتشهد لها نصوص كثيرة فى

الكتاب والسنة .

وهي أساس لمنع الفعل الضار وترتيب نتائجه في التعويض المدني والعقوبة .

وهي سند الفقهاء في رعاية المصالح ودرء المفسد .

وهي تفيد نفي الضرر ومنعه ، ودفعه قبل وقوعه ، ورفع بعد وقوعه كما تفيد اختيار أهون الشرين إذا تعذر منعهما .

فاقامة الحد على الجاني فيه ضرر به ، ولكن يقصد به تسوقى ضرر أعظم هو ضرر المجتمع .

والمقصود بمنع الضرار منع الثار والاتلاف . فلا تتلف مال من أتلف مالنا ، ولكن تتقاضى تعويضا مقابلا .

ولا يسرى ذلك على الجناية على النفس والبدن ويطبق القصاص للورود النص به ولأنه صالح الجماعة .

ويتفرع عن هذه القاعدة :

الضرر يدفع بقدر الامكان :

والمعنى هو دفع الضرر قبل وقوعه اذا أمكن ذلك . ففي مجال المصالح العامة يعتبر تطبيقا لهذه القاعدة ، الجهاد لدفع شر الاعداء ، والعقوبات لحفظ أمن الجماعة .

وفي مجال الحقوق الخاصة شرعت المشقة لدفع اذى متوقع من الجار وأبيح الحجر على المسدين المفلس منعاً من أن تضر تصرفاته بدائنيه ، كما أبيح الحجر على السفية لدفع الضرر عن نفسه وأسرته .

والضرر يزال :

فيجب رفع الضرر اذا وقع . . فمن شغل الطريق العام وعطل انتفاع الناس به يزال ما شغل به الطريق . . ومن امتدت شجرته الى دار جاره يلزم بقطعها . ويلزم المتلف بتعويض ما أتلف ازالة للضرر الذي أحدثه .

والضرر لا يزال بمثله :

فلا تفرض نفقة الفقير المحتاج على قريبه الفقير المحتاج .

والضرر الأشد يزال بالضرر الأخف :

فتفرض النفقة على القريب الموسر لقريبه الفقير . . . وأن تضرر
الأول وذلك لأن ضرر القريب الفقير بعدم النفقة أشد .

ويختار أهون الشرين :

فيجوز كسر باب منزل مجاور للوصول الى منزل آخر لمنع حريق .

ويتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام :

فيجوز الحجر على الطبيب الجاهل حتى لا يضار المرضى بجهله
مع ما فيه من ضرر له .

ودرء المفسد أولى من جلب المنافع :

فيمنع تجارة الخمر لما فيها من مفسد ، بصرف النظر عن الربح
الذى يتحقق للتاجر . . . ويمنع الجار من فتح نافذة على مقر نساء
جاره . رغم ما فى فتحها من منفعة له .

القاعدة الرابعة

المشقة تجلب التيسير

لأن فى المشقة حرجا ، والحرج بمنوع شرعا (يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر) . (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) ،
والمراد هو المشقة المتجاوزة للحدود العادية .

أما المشقة العادية التى يقتضيها القيام بالواجبات فلا مانع منها
لأن كل واجب أو التزام دينى أو دنيوى لا يخلو من مشقة . أما اذا وجد

ما يجعل المشقة غير عادية أو صعبة الاحتمال فهنا يكون التيسير ، وعلى هذا الأساس شرع الفطر للمسافر والمريض .

والاكراه يمنع الزام المكروه بعقده .

والخلاصة أن المشقة لا يلزم أن تصل الى حد الضرورة الملجئة ، فالحاجة ، ويقصد التيسير - تنزل منزلة الضرورة .

ومما يتفرع عن هذه القاعدة :

• أن « الضرورات تبيح المحظورات »

• فيجوز للطبيب الكشف على عورات الناس للمداواة .

ومن خشى الهلاك جوعاً أو عطشاً يأكل الميتة ولحم الخنزير ويشرب الخمر لدفع الهلاك .

والضرورات تقدر بقدرها :

فالإضطرار انما يبيح من المحظور بقدر ما يمنع الخطر ، ولا يجوز أن يطلع طبيب على عورة المرأة اذا وجدت طبيبة .

القاعدة الخامسة

العادة محكمة

• المقصود هو العرف .

• والعرف هو ما اعتاده جمهور من الناس من قول أو فعل .

• فالعرف اما لفظي واما عملي .

والعرف اللفظي هو اعتياد الناس على استعمال لفظ معين يقصدون به معنى معيناً ولو كان مخالفاً للحقيقة اللغوية .

والعرف العملي هو اعتياد الناس على شيء من الأفعال أو المعاملات ، فاذا جرى الناس على أن في كل أسبوع يوم عطلة للعامل

كان ذلك عرفا يحدد حق للعامل في العطلة ولو لم ينص عليه .

والعرف في نظر الشريعة الاسلامية يعتبر سندا لكثير من الاحكام الشرعية العملية ، وسندا لتوليد احكام جديدة او تجديده الاحكام القائمة - ذلك لدوراته مع حاجات الناس وجودا وعدما .

ويشترط لتحكيم العرف ما يأتى :

١ - أن يكون مطردا أو غالبا - أى أن أخذ الجماعة به مستمر بصفة دائمة أو غالبية .

٢ - أن يكون قائما عند نشوء الواقعة التى يحكمها .
أى لا يكون له تطبيق رجعى على ما سبقه من الحوادث . فلا عبرة بالعرف الطارىء .

٣ - أن لا يعارض العرف نص صريح يخالفه لأن العرف يؤخذ اذا لم يكن هناك نص صريح على حكم أو معنى يخالفه . فالعرف يكون حجة اذا لم يكن مخالفا لنص أو شرط لأحد المتعاقدين .

٤ - أن لا يكون فى العرف تعطيل لنص ثابت أو أصل قطعى فى الشريعة ، والا لجاز نسخ الاحكام الشرعية جميعا بتعارف الناس على خلافها .

فلا يسوغ أن يتعارف الناس على شرب الخمر أو الربا وما الى ذلك ، لنقول بان العرف قد غير الاحكام .

والمعنى المتقدمة مقررة أيضا بقواعد كلية تكميلية للقاعدة السابقة .

مثل : « الثابت بالعرف كالثابت بالنص » .

و « المعروف عرفا كالمشروط شرطا » . . . الخ .

والعرف مصدر من مصادر الاحكام الشرعية ، ويزيد من أهميته ، قابليته للتبدل تبعا لتبدل حاجات الناس ومصالحهم . فالاحكام الشرعية

الاجتهادية المبنية على العرف تتغير بتغير الزمان - أما الأحكام الأساسية التي جاءت بها الشريعة بنصوصها الأصلية كحرمة المحرمات والالتزام بالعقد وضمن الضرر ، فهذه أحكام أساسية لا تتبدل بتبدل الزمان .
وان جاز أن تتبدل وسائل تحقيقها وتطبيقها .

والخلاصة في شأن تغير العرف بتغير الزمان أن كثيرا من الأحكام نتغير بتغير الزمان لتغير العرف بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه الزم منه للمشقة والضرر بالناس - ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد .



وكان من المتعين - وقد توفرت هذه الثروة التشريعية والعلمية الضخمة - أن يتابع التشريع تقدمه لتلبية متطلبات المجتمعات الإسلامية ، وأن ينشط الفقهاء والعلماء والمجتهدون لتلبية هذه المتطلبات .

غير أن ما حدث كان عكس ذلك ولم يعد المجتهدون يحاولون استمداد الأحكام من أدلتها الأصلية في القرآن والسنة ، وإنما اكتفوا بتقليد من سبقوهم ، فأصيب الاجتهاد والتقنين بالجمود .

أسباب الجمود وقفل باب الاجتهاد :

من أهم الأسباب التي أدت الى الجمود في التشريع ، وانتهت الى قفل باب الاجتهاد ما يأتي :-

١ - الصراعات السياسية في العالم الإسلامي مما أدى الى كثير من ضروب الانحلال والقهر ، وكان لهذا الانحلال أثره في جمود التشريع .

٢ - الصراعات المذهبية التي أثارها العلماء من اتباع كل مذهب من المذاهب الفقهية ، وإنحياز كل فئة الى مذهب امامها . والى الانتصار له وعدم الرجوع الى المصادر الأصلية للتشريع .

٣ - تطفل كثير من الإدعياء على الاجتهاد حيث لم تنظم السلطة

التشريعية تنظيماً ملزماً ، فلما ضعف الوازع الدينى تصدى للافتاء والتشريع من ليس أهلاً له .

ولهذا اتجه العلماء فى نهاية القرن الرابع الهجرى لسد باب الاجتهاد والتقييد بأراء السابقين من الأئمة والمجتهدين .

وهكذا عولجت الفوضى بأخطر منها وهو الجمود ، وانتهى الأمر فى نهاية المطاف الى التقليد المحض ، دون مراعاة لتجدد الظروف وتغير الأحوال والأزمان .

خلاصة : تبين لنا مما تقدم :

أولاً : أن السلطة التشريعية فى دولة الاسلام قد مرت بالمراحل التالية :

(أ) فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام انعقدت له وحدة السلطة التشريعية ، باشرها بما أوحى اليه الله سبحانه وتعالى من القرآن ، أو بما ألهمه الله به من رأى وبصيرة ، بحيث تم له فى مدة تربو قليلاً على اثنين وعشرين عاماً وضع أسس التشريع الإسلامى ، والمصدرين الرئيسيين لجميع الأحكام الشرعية على اختلاف الأزمان والعصور والمجتمعات وهما القرآن الكريم والسنة النبوية القولية والعملية والتقريرية .

(ب) فى العهود التالية ومنذ عهد الخلفاء الراشدين ، والى أن أغلق باب الاجتهاد فى نهاية القرن الرابع الهجرى ، تولى السلطة التشريعية أهل الاجتهاد من علماء المسلمين ، سواء كانوا من صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام أو من تابعيهم ، ومن تلاهم من أهل الاجتهاد ومنهم أئمة المذاهب المختلفة .

وان هؤلاء جميعاً قد تولوا سلطة التشريع بما لهم من علم بأحكام الشرع ومكانة عليا لدى المسلمين فلم يعينهم خليفة ولا وال أو حاكم ، كما أنهم لم يكونوا منتخبين من قبل الأمة ، وإنما قاموا بهذا العمل استناداً الى ما لهم من علم ومكانة فى المجتمع الإيملى .

حتى الخلفاء والولاة والقضاة والحكام ، فانهم اذ شاركوا فى سن التشريع الاسلامى فانما فعلوا ذلك بوصفهم علماء من اهل الاجتهاد ، فكان لهم أن يقرروا قراراتهم فيما يعرض لهم من شئون المجتمع .

(ج) فى عهود التقليد التى تلت قفل باب الاجتهاد ، كان العلماء والفقهاء مقيدين فى اجتهادهم بالالتزام بما قرره السابقون من قواعد ، يأخذون منها بقدر ما تتسع له قدراتهم العلمية ودون أن يكون لهم أى قدر من التصرف لمراعاة الظروف والالوضاع .

(د) فى العصور الحديثة ، وحيث وجدت الدول المنظمة تنظيماً سياسياً على أساس وجود سلطات مختلفة ، منها السلطة التشريعية والسلطتين التنفيذية والقضائية ، وينظمها دساتير توزع الاختصاصات بينها وتصدر عنها تشريعات ملزمة تحمل الناس على اتباعها .

هذه السلطات الحديثة يلاحظ بالنسبة لها عدة أمور :

١ - أنها فى كثير من الاحوال تمارس سلطاتها وتسن القواعد التشريعية غير مقيدة بغير احكام دساتيرها ، ولو كانت مخالفة فى بعض الاحيان للاحكام الشرعية .

٢ - أنه فى الحالات التى جرى فيها التشريع فى فلك الاحكام الشرعية فيلاحظ أن هذه المحاولات كانت جزئية وليست شاملة ، وعلى سبيل المثال فانه فى مصر قد صدرت تشريعات متقيدة بالشرعية منها بعض ما يتعلق بالاحوال الشخصية من زواج وطلاق وما يتعلق بالمواريث والوصايا والاقواف .

٣ - أن بعض التشريعات لا تلجأ الى تقنين الاحكام الشرعية ، وانما تحيل عليها احالة شاملة كما هو الشأن بالنسبة لأحكام الاحوال الشخصية فى مصر ، اذ تنص لائحة المحاكم الشرعية الصادرة فى سنة ١٩٣١ والتى مازالت معمولاً بها أمام المحاكم ، على أنه فى حالة عدم وجود نص فى القانون يرجع الى أرجح الآراء فى مذهب أبى حنيفة ، وهذا لا شك التزام بالشرعية ، ولكنه يفتح الباب واسعاً للخلاف حول ما هو أرجح الآراء بالنسبة لكل مسألة ، وهذا ما دعا الى المحاولات

التشريعية الجارية لتقنين جميع أحكام الأحوال الشخصية باستقصاء أحكامها في جميع المذاهب الإسلامية ، بما يتفق مع روح العصر ومصالح المجتمع ودون تقييد بمذهب معين .

ولاشك في أن تقنين أحكام الشريعة الإسلامية في مختلف الميادين ومنحها صفة الإلزام من قبل السلطة التشريعية ، يضمن للمجتمع كله الالتزام بشريعة الله والعودة الى الدين الحنيف .

والسؤال الآن :

هل يمكن تحقيق ذلك عملاً ، وهل يمكن للأحكام الشرعية وآراء الفقهاء أن تواجه متطلبات المجتمعات الحديثة وشؤونها المتطورة .

الجواب : نعم :

فالشريعة الإسلامية التي حكمت أحوال العالم الإسلامي كله ، على اتساع أطرافه وكثرة ممالكه وتعدد مصالحه من المغرب الأقصى الى حدود الصين ، ومن جنوب روسيا الحالية الى اليمن ، ولمدة ثلاثة عشر قرناً من الزمان ، واستطاعت كنظام قانوني أن تعيش باقتدار وأن تلبى مطالب هذه الجماعات في مختلف العصور ، والتي لم يتأثر سلطانها على أهلها الا في أخريات الزمن ، أي من أواخر القرن الماضي ، حين تسلط على ديار المسلمين غير أهلها ، هذه الشريعة العظيمة المشهود لها بالبراء الفقهى والعلمى في أصولها وفروعها وبامكانياتها في مواجهة متطلبات البشر في كل زمان ومكان تتسع لمواجهة كل احتياجات الأمم الإسلامية باعتبارها شريعة عامة خالدة .

أمل جديد :

ان من يقرأ دساتير الدول الإسلامية التي صدرت في هذا القرن يلاحظ اتجاهها قويا للعودة الى أحكام الشريعة وعلى سبيل المثال (فإن الدستور العراقي الصادر سنة ١٩٦٤ ينص في المادة الثالثة على أن الإسلام هو القاعدة الرئيسية للدستور) .

(ودستور الكويت سنة ١٩٦٢ يجعل الشريعة الاسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع « المادة ٢ ») .

(وكان الدستور السوري الصادر سنة ١٩٥٥ ينص على أن الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع « مادة ٣ ») .

أما دستور الجمهورية الأندونيسية ، سنة ١٩٥٦ فقد نصت مقدمته على أن « المنبع الأعلى للحكم هو كتاب الله وسنة رسوله المبينة » وأنها « المرجع الأول والأعلى لنظام الجمهورية » مادة ١ - ك ، وأنه لا يجوز مخالفة الشرع في الأحكام الصادرة من المحاكم (م ١١٨) .

ودستور الصومال سنة ١٩٦٠ ينص على أن الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي لقوانين الدولة (مادة ٥٠) .

والدستور الأفغانى الصادر سنة ١٩٦٤ ينص على أنه « فى غير الحالات المنظمة تشريعياً فان القانون هو أحكام المذهب الحنفى فى الشريعة الاسلامية (م ٦٩) » .

وفى دستور جمهورية باكستان الاسلامية الصادر فى أبريل سنة ١٩٧٣ تضمنت مقدمة الدستور النص على أن السيادة لله وحده ، وأن على الدولة أن تعمل على تمكين المسلمين من تنظيم حياتهم فردياً وجماعياً بالاتفاق مع تعاليم ومتطلبات الإسلام كما وردت فى القرآن الكريم والسنة ، كما تكرر هذا المعنى فى المادة ٢١ (١) من الدستور .

ونصت المادة ٢٢٧ على أنه « يجب العمل على التوفيق بين القوانين القائمة وبين التعاليم الاسلامية كما وردت فى القرآن الكريم والسنة . . . ولا يجوز من أى قانون يتعارض مع هذه التعاليم » .

وقد أوردت أحكاماً تفصيلية عن كيفية تنفيذ هذا النص بما فى ذلك انشاء مجلس اسلامى سوف يشير إليه فيما بعد . .

أما المملكة العربية السعودية فقد اتخذت الشريعة الإسلامية دستورا لها منذ سنة ١٣٣٥هـ وأعلنت مذهب أحمد بن حنبل مذهباً رسمياً للدولة .

دستور جمهورية مصر العربية :

ينص دستور جمهورية مصر العربية الصادر في سبتمبر سنة ١٩٧١ في مادته الثانية على ما يأتي : -

« الاسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع » .

وإذا أصبحت مبادئ الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع ، فقد أصبحت هي المصدر الأول له ، إذ لم ينص الدستور على أي مصدر رئيسي سواها ، ولذا فقد آن الأوان لكي تتضافر جهود المشرع وعلماء الشرع والقانون لوضع حكم الدستور موضع التنفيذ (١) .

وكما يقول الأستاذ المستشار عبد الحلیم الجندي في مقدمة كتابه الذي نشره سنة ١٩٧٣ بعنوان « نحو تقنين جديد للمعاملات والفقويات من الفقه الإسلامي » .

ويعد : فعندما تصدق النية يتم عمل قرن في سنة .

« ان كل عام يمضي دون أن تنفذ نصوص الدستور بتقنين مصدر الشريعة هو اسراف في طاقة الزمان يضاف الى أكثر من عام » .

كما جاء بنفس المؤلف ص ٧١ :

والآن انحلت كل العقد ، وأصبح الشعب العربي سيد نفسه ونص الدستور المصري على أن تكون الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً

(١) عدل نص الدستور بناء على استفتاء عام تم سنة ١٩٨٠ وأصبح الدستور ينص على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع .

للتشريع ، وأصبح تقنين الفقه الإسلامى مسئولية الدولة والأمة - فالباب مفروح أمام المشرع المصرى للانتخاب والاختيار من كل الاجتهادات ليلبغ حاجة الأمة ، وله مندوحة فى استعمال أصول الفقه لبلوغ ما لا يجده من حاجته فى الأقوال السابقة .

والاستقراء قاطع بأنه لا توجد مسألة الا وقد تكلم السابقون فيها او فى نظائرها والأصل قائم على كل حال وهو استعمال الاجتهاد دليلا الى ما لا يجده ، وتلك هى الحقيقة .

إن الاجتهاد هو السبيل الى إحياء الفقه وتطبيق مبادئ الشريعة ، ولا يظن احد أن فى الأمر صعوبة أو استحالة طالما أعمدنا الفكر لمواجهة متطلبات الحياة بالرجوع الى مبادئ الشريعة ، كما أوردها القرآن والسنة ، وما احتواها من بيان لكل شىء ومن أصول عامة ، تجعل الأصل الاباحة ، والاستثناء هو التقييد ، وتجعل المصلحة أساسا للتشريع طالما لم تتعارض مع النصوص القطعية أو حتى كما رأى بعض الفقهاء قد تغلب المصلحة على النص .

ولكن ما هى الطريقة لتحقيق هذا الهدف العظيم ؟

ان المسئولية واقعة على عاتق المشرع وعلى علماء الشرع والقانون معا وبوسع المشرع أن يستعين بهؤلاء على تحقيق هذا الهدف ، وليس الأمر بعسير ، فالأمة مازالت بخير ، ولديها من الفقهاء والعلماء من تستطيع أن تركز اليهم فى ذلك ، وهناك محاولات دائبة فى هذا الخصوص فى سبيل الاعداد لتقنين الشريعة ، أذكر منها لجنة تجلية مبادئ الشريعة الاسلامية ، وهى لجنة متخصصة صدر بتشكيلها قرار من نائب رئيس الوزراء للأوقاف وشئون الأزهر فى ٢ من ذى القعدة سنة ١٣٨٥. الموافق ٢٣ من فبراير سنة ١٩٦٦ ، وتعمل فى إطار المجلس الأعلى للشئون الاسلامية وتختص بغرض المواد الشرعية وكنوزها التشريعية للباحثين .

وتتألف من جماعة من رجال القانون والتريفة المشتغلين بالفقه وبالتطبيق فى دوائر الحكومة والجامعات ، ويرأسها المستشار عبد الحليم

الجندي الرئيس السابق لإدارة قضايا الحكومة وعضو مجلس البحوث بالأزهر ، ومن أكثر الفقهاء المعاصرين اهتماما بالشريعة . وكنت من أعضاء هذه اللجنة منذ إنشائها .

ما هي وسائل السلطة التشريعية لتنفيذ أحكام الدستور بتقنين القوانين على أساس الشريعة ؟

سبق أن أشرنا الى فارق جوهرى هام بين السلطة التشريعية فى العهود السابقة فى الدول الاسلامية وبين السلطة التشريعية فى الأنظمة المعاصرة ، ذلك أن سلطة التشريع فى الدولة الاسلامية كانت منوطة بالفقهاء وعلماء الشريعة يمارسونها بما توفر لديهم من قدرة علمية وفقهية ، وما لهم من وضع علمى وأدبى فى نظرة الأمة الاسلامية دون وظيفة أو انتخاب ، أما تكوين السلطة التشريعية فى الأنظمة الحديثة فانها تقوم على أسس مختلفة ، فالمجالس النيابية يتم اختيارها بطريق الانتخاب العام المباشر ، ولا يشترط فى الأعضاء الذين ينتخبون الا شروطا محدودة ليس منها اشتراط اهليتهم للاجتهااد أو كونهم على مستوى الاقتدار على فهم الشريعة وتقنينها ، ولذلك كان من المتعين على هذه المجالس أن تستعين بخبرات الفقهاء والعلماء وتأخذ بها .

وهذا هو ما يحدث الآن بالفعل ، فقد بدأ مجلس الشعب فى العمل على تنفيذ أحكام الدستور - استجابة للرأى العام الذى ينادى بالاسراع فى وضع أحكام الشريعة موضع التنفيذ - قام مجلس الشعب منذ عدة سنوات بتشكيل لجان تقنين الشريعة من بين أعضاء المجلس ومن عدد كبير من علماء وفقهاء الأزهر الشريف واساتذة الشريعة بالجامعات ومن رجال القانون المهتمين بالشريعة الاسلامية ومن أساتذة القانون فى الجامعات المصرية ، وقد انضم الى هذه اللجنة أعضاء لجنة تجلية الشريعة آتفة الذكر وقدموا مشروع قانون المعاملات المدنية الذى أنجزته وتم مراجعته داخل لجان تقنين الشريعة بمجلس الشعب مع مشروعات قوانين أخرى أعدتها اللجان المختلفة فى الأزهر الشريف ومجمع البحوث الاسلامية وفى محكمة النقض ، فى مسائل عدة كالقوانين الجنائية بما

فى ذلك تطبيق الحدود ومسائل النأمين . الخ ومازالت اللجان تراجع هذه المشروعات الاخيرة - والامل معقود على مجلس الشعب لاقرار مشروع قانون المعاملات المدنية الذى تمت مراجعته وفى متابعة العمل فى باقى المشروعات لانجازها ووضعها موضع التنفيذ .

وسوف نشير هنا الى اقتراح لاحد الفقهاء بما يراه فى هذا الصدد ،
والى تطبيق تشريعى فى احدى الدول الاسلامية .

أما الاقتراح :

فهو ما عرضه الدكتور سليمان الطماوى عميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس سابقا فى كتابه « السلطات الثلاث فى الاسلام » ص ٢٤١ .
وما بعدها وخلاصته : أن أسلوب التشريع فى النظام الاسلامى وهو أسلوب فردى لا يتفق مع مقتضيات العصر ، ويتعين وضع التشريع فى قواعد عامة ملزمة يخضع لها الحاكم والمحكوم .

ويستطرد المؤلف ليقول :

ولما كانت الديمقراطية الحديثة تقتضى ان يتولى الشعب حكم نفسه عن طريق ممثليه ، فانه من الممكن عندنا أن يوفق بين الوضعين على النحو التالى .

ان الصفات التى يتعين توافرها فى المجتهد لا يمكن اكتسابها فى الوقت الحاضر الا فيمن تلقى قدرا معيناً من الثقافة ولما كانت الدولة هى التى تشرف على التعليم ، فانه من الممكن جصر صفات الاجتهاد فى حملة شهادات معينة تعترف بها الدولة رسميا ، بعد التثبت من أن تلك الشهادات لا تمنح الا لمن يصل الى مرتبة الاجتهاد .

ثم يتكون من حملة هذه الشهادة مجلس استشارى نعرض عليه كافة مشروعات القوانين ، قبل أن تتولى السلطة التشريعية اصدارها ليقرر مدى مطابقتها للأصول العامة فى التشريع الاسلامى ، ثم يعرض هذا الراى على السلطة التشريعية قبل أن تقر التشريع بصفة ملزمة .

وهذا الحل لا يجافى بجال من الأحوال الأصول الدستورية الحديثة لأن من حق المجالس المنتخبة أن تستعين فى أداء عملها بأراء

الفنيين والمتخصصين لتغطي ما فى أعضائها من نقص بسبب عدم اشتراط التخصص الفنى فى المرشحين . الخ .

ومن رأى المؤلف أن رأى هذه الجهة يكون رأيا استشاريا لتبصير السلطة التشريعية عند البت ، وليس وصاية عليها .

وأما التطبيق التشريعى : فهو ما ورد النص عليه فى دستور جمهورية باكستان الاسلاميه الصادر فى سنة ١٩٧٣ ، إذ تضمن انشاء مجلس اسلامى لهذا الغرض وحددت نظامه واختصاصاته النصوص الكتية :

ورد بالقسم التاسع من الدستور وعنوانه « الإحكام الاسلاميه » النصوص الآتية .

أحكام خاصة بالقرآن الكريم والسنة :

٢٢١ : (١) يجب العمل على التوفيق بين القوانين القائمة وبين التعاليم الاسلاميه كما وردت فى القرآن الكريم والسنة ، والتي يشار اليها فى هذا القسم تحت اسم « التعاليم الاسلاميه » ، ولا يجوز سن أى قانون متعارض مع هذه التعاليم .

(٢) توضع الأحكام المشار اليها فى البند (١) موضع التنفيذ بالطريقة المنصوص عليها فى هذا القسم دون غيرها .

(٣) لا يوجد فى هذا القسم ما يؤثر على قوانين الأحوال الشخصية للمواطنين غير المسلمين ولا على حالتهم كمواطنين .

تكوين المجلس الاسلامى :-

٢٢٨ : (١) يؤسس خلال مدة تسعين يوما من يوم العمل بالدستور مجلس للعقيدة الاسلاميه ، يشار اليه فى هذا القسم باسم (المجلس الاسلامى) .

(٢) يتكون المجلس الاسلامى من أعضاء لا يقل عددهم عن ثمانية

ولا يزيد على خمسة عشر ، طبقا لما يعينه رئيس الجمهورية من بين الأشخاص ذوى الدراية بمبادئ وفلسفة الاسلام كما قررها القرآن الكريم والسنة ، والواقفين على المشاكل الاقتصادية والسياسية والقانونية والادارية لباكستان .

(٣) عند تعيين أعضاء المجلس الاسلامى ، على رئيس الجمهورية ان يراعى ما يأتى :

(ا) أن تمثل المذاهب الفكرية المختلفة فى المجلس بالقدر الممكن .

(ب) أن يكون اثنان من الأعضاء على الأقل من بين الأشخاص الذين اشتغل كل منهم مدة لا تقل عن خمس عشرة سنة بالبحوث الاسلامية أو التدريس .

(د) أن يكون أحد الأعضاء على الأقل امرأة .

(٤) يعين رئيس الجمهورية أحد الأعضاء المشار اليهم فى الفقرة (ب) من البند (٣) رئيسا للمجلس الاسلامى .

(٥) مع مراعاة البند (٦) يبقى عضو المجلس الاسلامى فى منصبه لمدة ثلاث سنوات .

(٦) يجوز للعضو أن يستقيل من منصبه بموجب رسالة خطية موجهة الى رئيس الجمهورية ، كما يجوز لرئيس الجمهورية إقالته اذا تمت الموافقة على قرار بإقالته بأغلبية كل أعضاء المجلس الاسلامى .

رجوع البرلمان وغيره الى المجلس الاسلامى :

٢٢٩ : يجوز للرئيس الجمهورية أو لحاكم أى اقليم أو لآى من مجلس البرلمان أو أى جمعية اقليمية بناء على طلب ٥/٣ عدد الأعضاء ، جميعا ، أن تحيل الى المجلس الاسلامى للمشورة بالنسبة لآى اقتراح بقانون عما اذا كان متعارضا أو غير متعارض مع تعاليم الاسلام .

اختصاصات المجلس الاسلامى :

٢٣٠ : ١ - يكون للمجلس الاسلامى الاختصاصات الآتية :

(أ) أن يضع توصيات للبرلمان وللجمعيات الاقليمية بالنسبة للطرق والوسائل الخاصة بتمكين وتشجيع مسلمى الباكستان لتنظيم حياتهم فرديا وجماعيا من جميع الوجوه بالاتفاق مع مبادئ ونظريات الاسلام، كما تضمنها القرآن الكريم والسنة .

(ب) أن يبدى الراى لآى من مجلسى البرلمان أو لآى جمعية اقليمية أو لرئيس الجمهورية أو لآى حاكم اقليم ، بخصوصى آى مسألة محالة الى المجلس عما اذا كان آى قانون مقترح معارض أو غير معارض لتعاليم الاسلام .

(ج) أن يضع توصيات بالنسبة للمعايير بتوجيه القوانين النافذة نحو الاتفاق مع تعاليم الاسلام والمراحل التى بواسطتها توضع هذه المعايير موضع التنفيذ .

(د) أن يصنف فى شكل مناسب - لتوجيه (قيادة) البرلمان والجمعيات الاقليمية - تلك التعاليم الاسلامية التى يمكن منحها القوة القانونية .

٢ - عندما تجرى طبقا للمادة ٢٢٩ احالة آى مسألة بواسطة احد مجلسى البرلمان أو آى جمعية اقليمية أو من رئيس الجمهورية أو من آى حاكم الى المجلس الاسلامى ، فإن على المجلس خلال خمسة عشر يوما من الاحالة ، أخطار مجلسى البرلمان أو الجمعية الاقليمية أو رئيس الجمهورية أو الحاكم بحسب الاحوال بالمدة التى يتوقع المجلس أن يكون قادرا خلالها على أن يقدم تلك المشورة .

٣ - عندما يقرر احد مجلسى البرلمان أو جمعية وطنية أو رئيس الجمهورية أو حاكم اقليم بحسب الحالة وللصالح العام ، أن وضع القانون المقترح الذى أثير السؤال بالنسبة له لا يتبغى أن يؤجل حتى يتم تقديم مشورة المجلس الاسلامى فإنه يجوز وضع القانون قبل تقسيم المشورة .

ومع ذلك فعندما يحال آى قانون على المجلس الاسلامى للمشورة

ويفتى المجلس بأن القانون متعارض مع تعاليم الإسلام ، فإن مجلسى البرلمان ، أو الجمعية الإقليمية أو رئيس الجمهورية أو الحاكم بحسب الحالة عليه أن يعيد النظر فى القانون .

٤ - يضع المجلس الإسلامى تقريره النهائى قبل انتهاء سبع سنوات من تاريخ تعيينه كما يضع تقريراً سنوياً مرحلياً ويطرح التقرير ، سواء النهائى أو المرحلى ، للمناقشة أمام كل من مجلسى البرلمان وكل جمعية إقليمية خلال ستة أشهر من تاريخ تسلمه ، وعلى البرلمان أو الجمعية بعد أن تأخذ التقرير بعين الاعتبار أن تسن التشريعات تنفيذاً له قبل أن تضى فترة سنتين من تاريخ التقرير النهائى .

★ ★ ★

السلطة القضائية

التعريف بالقضاء :

إذا نظرنا الى القضاء من حيث أنه سلطة وأختصاص فإن «القضاء هو ولاية تفيد أهلية الحكم بين الناس بالفصل فى الخصومات ممن تحققت فيه شروط أهليته وتولاه باذن من يملك الاذن به كالخليفة» (رئيس الدولة) .

اما إذا نظرنا الى القضاء من حيث الموضوع فإن : « القضاء هو الفصل بين الناس فى الخصومات حسما للتداعى وقطعا للنزاع بانزال حكم الشرع عليها على سبيل الالتزام » .

ويتبين من هذا التعريف الأخير أن مهمة القاضى هى تطبيق القوانين على الوقائع المنازعات ، وذلك حسما للخلاف ، وحتى يوضع حد للأمور تستقر به العلاقات وتنتهى آثار الخلاف .

عرض لوضع السلطة القضائية فى الأنظمة المعاصرة :

السلطة القضائية هى السلطة المختصة بتطبيق القانون على المنازعات التى تعرض عليها ، واصدار أحكام ملزمة فيها .

ومهمة القاضى هى تطبيق القانون ، على أن يفسر القانون عندما يكون فى نصوصه شبهة أو غموض ، بما يزيل ذلك وقد يتضمن التفسير اضافة جديده الى القانون ، وهو ما يظهر جليا فى مجالات القضاء الادارى .

ولاهمية دور القضاء فى حياة المجتمع والحفاظ على نظامه وعلى حقوق أفراداه ، نصت الدساتير المختلفة بالتركيد على وضع القضاء فى اطار التنظيم العام لسلطات الحكم فى الدولة ، وما ينبغى أن يتوفر له من الضمانات :- سواء بالنسبة للهيئة القضائية فى مجموعها كسلطة مبتقلة عن باقى السلطات أو بالنسبة للقاضى وامتنعته فى قضاائه . وما ينبغى أن يتوفر له .

ونشير هنا على سبيل المثال الى ما أورده دستور جمهورية مصر العربية من نصوص فى هذا الشأن .

فقد عنى الدستور بالنص على السلطة القضائية ، كسلطة قائمة بذاتها ، فأفرد لها فصلا خاصا بها هو الفصل الرابع ، كما أفرد فصلا خاصا لنوع قضاء معين ، وهو قضاء الدستورية فأفرد له الفصل الخامس .

. وفيما يلى نستعرض أهم نصوص هذين الفصلين :

مادة ١٦٥ : السلطة القضائية مستقلة ، وتتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها وتصدر أحكامها وفق القانون .

مادة ١٦٦ : القضاة مستقلون ، لا سلطان عليهم فى قضائهم لغير القانون . ولا يجوز لآى سلطة التدخل فى القضايا او فى شئون العدالة .

مادة ١٦٧ : يحدد القانون الهيئات القضائية واختصاصاتها وتنظيم طريقة تشكيلها ويبين شروط واجراءات تعيين أعضائها ونقلهم .

مادة ١٦٨ : القضاة غير قابلين للعزل ، وينظم القانون مساءلتهم تأديبيا .

مادة ١٦٩ : جلسات المحاكم علنية ، الا اذا قررت المحكمة جعلها سرية مراعاة النظام العام والآداب ، وفى جميع الأحوال يكون النطق بالحكم فى جلسة علنية .

مادة ١٧٠ : يسهم الشعب فى اقامة العدالة على الوجه وفى الحدود المبينة فى القانون .

مادة ١٧١ : ينظم القانون ترتيب محاكم أمن الدولة .

مادة ١٧٢ : مجلس الدولة هيئة قضائية مستقلة ويختص بالفصل

فى المنازعات الادارية ، وفى الدعاوى التأديبية . .
الخ .

مادة ١٧٣ : يقوم على شئون الهيئات القضائية مجلس أعلى يرأسه
رئيس الجمهورية .

مادة ١٧٤ : المحكمة الدستورية العليا هيئة مستقلة قائمة بذاتها ،
فى جمهورية مصر العربية مقرها مدينة القاهرة .

مادة ١٧٥ : تتولى المحكمة الدستورية العليا دون غيرها الرقابة
القضائية على دستورية القوانين واللوائح . وتتولى
تفسير النصوص التشريعية وذلك كله على الوجه المبين
فى القانون .

ويعين القانون الاختصاصات الأخرى للمحكمة والاجراءات التى
تتبع أمامها ، الخ .

ويبين من هذه النصوص أن المشرع الدستورى ، قد اقتصر على
النص على المسائل ذات الأهمية بالنسبة للسلطة القضائية. ويمكن تلخيصها
فيما يلى :

١ - التأكيد على استقلال السلطة القضائية .

٢ - التأكيد على استقلال القضاة فى قضائهم وأنه لا سلطان عليهم
فى قضائهم لغير القانون ، والحظر المطلق من التدخل فى القضاء أو
شئون العدالة .

٣ - النص على ضمانات القضاء ، بالنص الصريح على عدم قابليتهم
العزل والاحالة على القانون فى تحديد الضمانات الأخرى .

٤ - النص على مبدأ علانية جلسات المحاكم كأصل عام .

٥ - الأخذ بمبدأ القضاء المتخصص ، فالمحاكم العادية تنظر فى
المنازعات بصفة عامة وفى المسائل الجنائية .

ومجلس الدولة يفصل فى المنازعات الادارية والدعاوى التأديبية .
والمحكمة الدستورية العليا تفصل فى دستورية القوانين واللوائح
وفى تفسير النصوص التشريعية .

وجهة القضاء العسكرى تفصل فى الدعاوى المتعلقة بالقوات
المسلحة . فقد نص الدستور على انشاء هذا النوع من القضاء فى المادة
١٨٢ ونصها « ينظم القانون القضاء العسكرى ويبين اختصاصاته فى
حدود المبادئ الواردة فى الدستور » .

كما نص الدستور على نوع من المحاكم السياسية هي المحكمة الخاصة بمحاكمة رئيس الجمهورية اذا وجه اليه اتهام من ثلثي أعضاء مجلس الشعب ، فقد نص الدستور فى المادة ١٥ فقرة ٤ على أن « تكون محاكمة رئيس الجمهورية أمام محكمة خاصة ينظم القانون تشكيلها واجراءات المحاكمة أمامها . الخ » .

أما القواعد التنظيمية المتعلقة بتركيب الهيئات القضائية وتنظيم اختصاصاتها وطرق الطعن فى أحكامها ونهائية الأحكام وشئون أعضائها ، فقد أوردتها القوانين العادية الصادرة عن الهيئة التشريعية .

ونشير هنا الى بعض هذه الأحكام :

فبالنسبة للمحاكم العادية نجد أن القانون رقم ٤٦ لسنة ١٩٧٢ ، ينص على أن المحاكم تتكون من محكمة النقض ومحاكم الاستئناف والمحاكم الابتدائية والمحاكم الجزئية (مادة ١) . وبالنسبة للاختصاص تنص المادة ١٥ من هذا القانون على أنه : « فيما عدا المنازعات الادارية التى يختص بها مجلس الدولة تختص المحاكم بالفصل فى كافة المنازعات والجرائم الا ما استثنى بنص خاص » .

وأحالت هذه المادة على قوانين المرافعات والاجراءات فى بيان قواعد اختصاص المحاكم ، ويدخل فى ذلك تحسديد ما تختص به كل محكمة اختصاصا نوعيا أو مكانيا وما يعتبر من أحكامها نهائيا وما يجوز الطعن فيه بطريق الاستئناف أو بطريق النقض .

وعلى هذا النسق تجرى أحكام القانون المنظم لمجلس الدولة (رقم ٤٧ لسنة ١٩٧٢) والقوانين الخاصة بالأجهزة القضائية الأخرى .

وباستقراء أحكام دساتير البلاد العربية والإسلامية ، يلاحظ أنها تسير على أسس متقاربة مع اختلاف التفاصيل . ويمكن لمن شاء الرجوع اليها .

نظام القضاء قبل الاسلام

كان المجتمع العربى فى الجاهلية مجتمعا بدائيا ، ليس له أنظمة محكمة وليس له مقومات الدولة ولا اختصاصاتها ، ومنها تنظيم قضاء الفصل فى المنازعات ، غير أن الضرورات قد فرضت على هذا المجتمع أن يلجأ الى طرق مختلفة لحسم منازعاته ، ومن أشهر هذه الطرق التى أخذ بها مجتمع ما قبل الاسلام :

(أ) نظام الحكومة : ويقصد به اللجوء الى أشخاص معينين للفصل فى الخصومات ، وذلك بالاتفاق بين المتخاصمين ، بتحكيم من يختارونه ، وكان بنو سهم فى مكة قبل الاسلام هم أصحاب الحكومة فى قريش ، يلجأ اليهم الناس من مكة ومن خارجها للتحكيم فى خصوماتهم ،

(ب) الاحتكام الى الكهان (الذين يدعون الصلة بالجن) أو الى العرافين الذين يلجأون الى الفراسة والقرائن .

(ج) التعاهد على دفع الظلم : ونشأ هذا النظام فى مكة قبل بعث الرسول وقد حدث ذلك حينما قدم رجل من اليمن الى مكة ومعه بضاعة باعها الى واحد من أهل مكة ، ورفض المشتري دفع الثمن أو رد البضاعة . فأعلن البائع مظلّمته على ملاّ من الناس حول الكعبة ، فاجتمع زعماء قريش فى دار عبد الله بن جدعان وتحالفوا على رد المظالم بمكة وانصاف كل مظلوم ، وأطلق على هذا الحلف اسم - حول الفضول - وقد حضره الرسول عليه السلام وكان بعد الاسلام يذكره بالخير .



القضاء فى الاسلام

فى حكم القضاء شرعا وأدلة وجوبه :

جاء بعهد سيدنا عمر الى أبى موسى الأشعري قوله :

« القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة » .

وهو هنا يقرر القاعدة الأساسية فى فرضية القضاء ووجوبه ، وفرضيته ثابتة بالقرآن والسنة والاجماع - وهو فريضة محكمة لم يطرأ عليها نسخ أو الغاء ، بل أكدها العمل على مر العصور منذ بدأ الاسلام ، فأصبح سنة متبعة ، وسبيل مقطوع به الى اقرار العدل بين الناس .

والقضاء فرض كفاية على المسلمين ، لأن أمر الناس لا يستقيم بدونه ، فهو لازم لقيام الأمم ولسعادتتها . ولرفع الظلم واقامة العدل وأقرار الحقوق لمستحقيها والا كان أمر الناس فوضى .

لذلك كان القضاء فريضة - وكان فرض كفاية. كالجهد يتولاه من يستطيع القيام به من أفراد الأمة ، فيسقط فرض القيام به عن الآخرين ، ولا يكون فرض عين على أحد الا اذا لم يوجد غيره .

سئل الامام مالك رضى الله عنه :

« أيجبر الرجل على ولاية القضاء » .

قال : نعم « ان لم يوجد منه عوض » .

كما روى عن الامام أحمد قوله « لا بد للناس من حاكم (قاضى) .

أتذهب حقوق الناس » .

ومعنى قول الامام أحمد واضح ، فالحق اذا جحدته الناس وجب

حملهم عليه واجبارهم على الخضوع له « ومن قبل ذلك الاجبار يتعين التأكيد من أحقية الطالب والتزام المطالب ثم وضع الأمر في نصايه ، وهذا هو عمل القاضى فيلزم المدين أداء الحق لصاحبه مادام لم يوف بما عليه طواعية ، وهذا الالتزام لحكم القاضى تقف سلطة الدولة كلها من وراه وتحمل المحكوم عليه على تنفيذه ولو بالقوة ، وبذلك تصل الحقوق الى أربابها ، وهذا هو تفسير ما ورد بالعهد من انه ، لا ينفع التكلم بحق لا نفاذ له »

الأدلة على وجوب القضاء :

يقول الماوردي فى كتاب أدب القاضى (الجزء الأول من الطبعة العراقية ص ١١١) .

« الأصل فى وجوب القضاء وتنفيذ الحكم بين الخصوم كتاب الله ومسنه رسوله ﷺ واجماع الأمة عليه » .

ثم اورد الأدلة التى تلخصها فيما يلى :

أولا : أدلة وجوب القضاء من الكتاب (القرآن الكريم) :

١ - قال تعالى « يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » (سورة ص ، آية ٢٦) .

٢ - قال تعالى : « وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحريث إذ نفثت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين » - (سورة الأنبياء آية ٧٨) .

٣ - وقال تعالى : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » (سورة النساء ، آية ٦٥) .

٤ - وقال تعالى : « ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » : (سورة النساء آية ٥٨) .

(٨ - نظم الحكم والادارة)

٥ - وقال تعالى: « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم » . (سورة المائدة ، آية ٤٩) .

وهناك العديد من الآيات القرآنية التي حقل بها القرآن الكريم تؤكد وجوب القضاء ، فمن المهام الأساسية للمرسل ومن الأركان الهامة في الرسالات السماوية توجيه الناس الى الحق والخير ، وانذارهم بالابتعاد عن الشر ، ومنها اقرار الحق واقامة العدل ، لقوله تعالى :

« كان الناس امة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ، ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه . » .
(سورة البقرة ، آية ٢١٣) .

ثانيا : الأدلة من السنة :

١ - قال عليه السلام « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله اجران ، وان اخطأ فله اجر واحد » .

(وانما أوجر حال الخطأ على اجتهاده ويذل وسعه لا على خطئه) .

٢ - وقال عليه السلام : القضاء ثلاثة : « اثنان في النار ، واحد في الجنة ، قاضى عرف الحق وقضى به فهو في الجنة ، وقاضى بسى بجهل فهو في النار ، وقاضى عرف الحق فجار فهو في النار » .

وفي بعض الروايات زادوا في الحديث « قالوا فما ذنب هذا الذى يجهل : قال ذنبه ان لا يكون قاضيا حتى يعلم » .

(راجع ادب القضاء لابن ابي الدم ، ص ٧ وهامش ١) .

٣ - وقال عليه السلام :

« يد الله مع القاضى حين يقضى ومع القاسم حين يقسم » .

٤ - وقال عليه السلام « اذا جلس القاضى للحكم بعث الله ملكين يمددانه فان عدل اقاما وان جار عرجا وتركاه » .

(أدب القاضى للماوردى ، ص ١٢٠) .

كما أن الرسول عليه السلام قد قضى بين الناس كما قلند أصحابه القضاء ومن ذلك تولية على بن أبى طالب ومعاذ بن جبل القضاء فى اليمن ، وتولية عتاب بن أسيد قضاء مكة ، وغيرهم .



الدليل من الاجماع

- أجمع الصحابة والمسلمون بعد الرسول على اقامة القضاء .
- فقد حكم الخلفاء الراشدون بين الناس وقلدوا القضاة والحكام .
- فحكم أبو بكر رضى الله عنه بين الناس ، واستخلف القضاة وبعث
انسا الى البحرين قاضيا .
- وحكم عمر رضى الله عنه بين الناس وبعث ابا موسى الأشعري
الى البصرة قاضيا ، وبعث عبد الله بن مسعود الى الكوفة قاضيا .
- وحكم عثمان رضى الله عنه بين الناس وقلد القضاة وكذلك فعل
على بن أبى طالب رضى الله عنه .
- وكما يقول الماوردى « فصار بذلك من فعلهم اجماعا » (أدب
القاضى ص ١٣٥) .
- وفضلا عن ذلك فان العقل والعرف يحتمان قيام القضاء لما فيه من
تحقيق لصالح الناس ، وما جاء الشرع الا لتحقيقها .
- ورغم كل هذه الأدلة الدامغة التى تؤكد وجوب القضاء شرعا ،
فقد وجد من يقول بان القضاء ليس من الخطط الدينية - هذا ما يقوله
المرحوم الشيخ على عبد الرازق فى كتابه الاسلام واصول الحكم ، اذ جاء
به « والخلافة ليست فى شىء من الخطط الدينية كلا ولا القضاء ولا غيرها
من وظائف الحكم ومراكز الدولة ، وانما تلك كلها خطط سياسية صرفة
لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها .
وانما تركها لنا لندرج فيها الى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد
السياسة » .

(المؤلف المذكور فى طبعته الاصلية ، ص ١٠٣ - ويرجع كذلك المؤلف المذكور طبعة بيروت ، سنة ١٩٧٢ بتعليق الأستاذ محمد عمارة ، ص ٨٧ ، ص ١٨٢) .

وقد تضمن رد هيئة كبار العلماء عند محاكمتها للمؤلف بقولها « وكلامه غير صحيح ، فالقضاء ثابت فى الدين على كل تقدير تمسكا بالادلة الشرعية التى لا يستطيع نقضها » .

من الذى يتولى سلطة القضاء ولن الحق فى تعيين القضاة :

لم يعرف نظام الحكم الاسلامى حين بدا نظام الفصل بين السلطات ، ولهذا فان الرسول عليه الصلاة والسلام الى جانب سلطة التنفيذ والتشريع كان يتولى القضاء ، فان الشارع قد وكل اليه تدبير شئون المسلمين . وبالتالي فقد كان له كل ما يلزم للقيام بمسئوليته من سلطات تناولت التنفيذ والتشريع والقضاء .

ولقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام هو اول قاض فى الاسلام : وقد تولى القضاء بنفسه ، كما انه عليه السلام كان يعهد احيانا بالقضاء الى بعض صحابته وكان تكليفه اياهم بالقضاء يأخذ احدى الصور الآتية :

(ا) قد يعهد الى احد الصحابة بان يقضى فى امور معينة ، فتكون له ولاية خاصة فى مسألة او مسائل خاصة .

(ب) كما اثر عنه العهد لبعض ولايته بالقضاء ، ولكن ضمن توليتهم الشئون العامة للولاية . فكانت ولاية الوالى عامة فى الاقليم الذى يتولاه ومن ضمن ولايته القضاء . ومن ذلك تولية معاذ بن جبل فى بعض انحاء اليمن ليكون نائبا عن الرسول لدى القوم ومفتيا لهم ومعلما واماما وجامعا للصدقات وقاضيا .

وقد تكون الولاية العامة - بما فيها القضاء - كما فى الأحوال التى اناب فيها الرسول عنه بعض الصحابة على المدينة او غيرها عند خروجه للغزوات .

ولم يعرف من الآثار أن الرسول عليه الصلاة والسلام ، قد عهد الى أحد بولاية القضاء منفردة ، بل كانت ضمن الولاية العامة . كما ان الثابت أن تولية أحد من قبل الرسول القضاء . كانت بمثابة نيابة عنه ، مع بقاء الحق للأصيل في ممارسة الحق اذا شاء وظل الحال على ذلك في عهد أبي بكر وفي صدر من خلافة عمر .

فلما اتسعت رقعة الدولة ، وتشعبت أعمال الخليفة وأعمال الولاة ، وأصبح في حكم المستحيل على الخليفة أو على ولاة الاقاليم أن يتفرغوا لشئون القضاء مع ما هم قائمون به من شئون الحكم والجهاد والادارة ، فقد لجأ عمر بن الخطاب رضى الله عنه الى أسلوب جديد .

عمد عمر الى الفصل بين أنواع الولايات ، بتعيين ولاة متخصصين في كل اقليم من اقاليم الدولة ، فكان هناك والى عام الولاية وله سلطة الحكم والادارة وأمارة المسلمين وما الى ذلك . ووال للخراج ووال للقضاء :

فكان القاضى يعين في كل قصر الامصار ليتولى القضاء دون غيره من شئون العمل :

وكان الخليفة هو الذى يعين القاضى بنفسه ، فقد عين شريجا قاضيا للبصرة . وأبا موسى الأشعري قاضيا للكوفة ، كما جاز في نفس الوقت تعيين القضاة من الولى بتفويض من الخليفة .

ولم يكن من يولى القاضى يعزل نفسه عن ولاية القضاء فجاز له ، سواء أكان هو الخليفة أو الولى به أن يباشر القضاء بنفسه .

وكان لكل ولاية قاض واحد في أول الامر ، وذلك لقلة الخصومات ، كما أن الظاهر من الآثار التى نقلت اليها أن القضاة كانوا يفصلون في المنازعات المدنية ومنازعات الاسرة أى الاحوال الشخصية ، أما القصاص والحدود فكانت ترجع الى الخلفاء وأمراء الاقاليم . فخفف هذا من أعباء القضاة (١) .

(١) وفي سبيل تخفيف أعباء القاضى اجاز الفقهاء للقاضى أن =

(يراجع فى ههنا المعنى كتاب « محاضرات فى تاريخ الامم
الاسلامية » للمزحوم الشيخ محمد الخضرى ص ٤٥٨) .

وقد ظل الاختصاص بتعيين القضاة للخليفة أو لولاة الامصار ،
وكان تعيينهم من قبل ولاة الامصار هو الغالب حتى نهاية الدولة
الاموية .

أما فى العصر العباسى فقد طرأ تغيير أساسى فى أسلوب تعيين
القضاة ، بمقتضاه خرج القاضى من سلطة الوالى ، وصار الخليفة يعينه
مباشرة أو يقر تعيينه على الأتمل ، وكان لهذا الأسلوب أثره فى دعم
سلطان القضاة فى مواجهة الولاة - حتى أن أحد قضاة مصر فى أواخر
القرن الثانى طرد صاحب البريد من مجلسه مدعيا أن هذا مجلس أمير
المؤمنين ، لا يجلس فيه أحد الا بأمره .

.. كذلك رفض أحد الفقهاء منصب قاضى القضاة الذى قلده اياه
السلطان بهاء الدولة (٣٩٤ هـ) وهو من أعظم السلاطين نفوذاً وذلك
عندما امتنع الخليفة من الإذن لهذا الفقيه بتولى المنصب .

وهكذا أصبح الاختصاص بتعيين القضاة للسلطة المركزية فى مقر
الخلافة وبواسطة الخليفة أو بواسطة قاضى القضاة الذى يعينه الخليفة ،
والذى استحدث لأول مرة فى عهد الرشيد حين عين أبا يوسف فى منصب
قاضى القضاة ، فكان له بموجب ولايته أن يعين القضاة .

وفد ظل تعيين القضاة من حق الخليفة حتى عهد قرظية .

= يقيم له نائبا ما لم يكون ممنوعا من ذلك فى عقد التولية أو بعد
ذلك ، ولا يجوز له ذلك الا اذا كان عمله من حيث عدد الدعاوى واتساع
البلد يستدعى ذلك ، ويشترط فى النائب ما يشترط فى القاضى واذا كان
نديه لسماع بيعة أو تحقيق تزكية الشهود فلا يشترط فيه الاجتهاد .
(راجع أدب القضاء لابن أبى الدمى ص ٥٢ - ٤٤)

(راجع كتاب الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجرى ،
تأليف آدم مثر. ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ٢٧٩ - ٣٨٩) .

ويبدو أن فكرة اسناد السيادة الاصلية بالقضاء الى الخليفة او
الحاكم ، هي التي استلزمت أن يعين الخليفة بنفسه من ينوب عنه فى
مباشرة القضاء . ولعل هذا هو الأصل فيما هو متبع فى الأنظمة
الدستورية الحديثة حتى الآن ، اذ يكون تعيين القضاة فى الغالب بمقتضى
قرار من رئيس الدولة .

(راجع على سبيل المثال نص المادة ٤٤ من قانون السلطة
القضائية الصادر فى مصر بالقانون رقم ٤٦ ١٩٧٢) :

واجب الرعية فى إقامة القضاء :

تعتبر تولية القضاء بالنسبة للجمهور من فروض الكفاية : لأن
القضاء لا يتعين فى واحد من الناس - ويدخل فى فرض الكفاية كل
من تكاملت فيه شروط القضاء حتى يقوم به أحدهم (أو بعضهم) فيسقط
فرضه عن جماعتهم .

فاذا لم تكتمل شروط القاضي فى وقت بذاته الا فى واحد تعين
عليه الاجابة إذا دعى للقضاء .

ولكن لا يتعين عليه أن يطلبه ، لأن فرض التعيين على من يملك
سلطة التعيين .

فاذا امتنع هذا الواحد الذى انفرد بشروط القضاء عن الاجابة اليه
أجبره الإمام عليه لتعيين فرضه عليه ومن تعين عليه فرض من الفروض
أجبر عليه .

(المرجع السابق ص ١٤٢ - ١٤٤) .

وبهذا قال الامام مالك أيضا :

اما اذا توافرت شروط تولي القضاء فى عدمن الناس فان الخليفة

يختار افضلهم للتعيين في هذه الوظيفة ، وفي هذه الحالة لا يسوغ لمن اختاره الامام ان يمتنع عن القيام بها . غير ان الفقهاء قد اختلفوا في ذلك فمنهم من قال باجباره عليها ، ومنهم من ترك له الخيار . . .

ولقد حاول ابو جعفر المنصور اجبار ابي حنيفة ليتولى القضاء ولكنه رفض .

اما الفقيه عيسى بن مسكين فقد حمله على تولي القضاء ابراهيم ابن الاغلب مؤسس دولة الاغلبة في أفريقية ، والقصة كما تروى هي :

قال ابن الاغلب : ما تقول في رجل قد جمع خلال الخير اريد ان اوليه القضاء والم به شعت الأمة فأمتنع .

قال ابن مسكين : يلزمه ان يولى .

قال ابن الاغلب : تمتع .

قال ابن مسكين : تجبره على ذلك ولو يجلد .

قال ابن الاغلب : قم فانت هو .

قال ابن مسكين : ما انا الذي وصفت وتمتع .

ولكنه هدده واجبره على تولي القضاء .

هل يجوز طلب تولي القضاء :

اصح ان علي الامام اذا تكاملت شروط القضاء ، في جماعة ان يختار افضلهم . وبالنسبة لمن اكتملت فيهم الشروط هل يجوز طلب تولي القضاء ؟

اجاز الفقهاء ان يعين الامام طالب القضاء اذا توافرت فيه شروطه ، ولكنهم فرقوا بين احوال الطلب من حيث حكم الشرع فيها .

١ - حالة يكون الطلب فيها من الشخص مستحبا : وهذه الحالة

هى التى يرى الطالب فيها أن الحقوق مضاعة والأحكام فاسدة ، فيقصد بطلبه تحقيق العدل وتصحيح الوضع ، فهنا يكون الطلب مستحبا ويؤجر عليه لأنه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

٢ - الطلب المحظور : إذا كان الطالب يقصد بطلبه « انتقاما من إعداء أو تكسبا بإرتشاء » فهو محظور لأنه سبيل إلى الأثم .

٣ - الطلب المباح : وهو الطلب الذى يقصد به العمل واستمداد الرزق .

٤ - الطلب المكروه : وهو الذى يقصد به المباهاة والاستعلاء ،

والذى يبين من استقرار نظام القضاء الإسلامى أن الأمثلة كثيرة تدل على العزوف عن طلب القضاء ، بل والامتناع عن توليه عند طلبه ، وذلك خوفا من المسؤولية أمام الله . وانقضاء عقابه وتوخيا للسلامة ، خاصة وأن أحاديث الرسول عليه السلام توضح ضخامة عبء من يتولى القضاء وعظم مسؤوليته .

فمن هذه الأحاديث :

قال عليه السلام : « من ولى القضاء بين الناس فكانما ذبح بغير سكين » .

وقال عليه السلام : « من طلب القضاء حتى يناله ، فإن غلب عدله جوره فله الجنة ، وإن غلب جوره عدله فله النار » .

وقال عليه السلام : « القضاة ثلاثة : اثنان فى النار وواحد فى الجنة : قاض عرف الحق فقبضى به فهو فى الجنة ، وقاض قضى بجهل فهو فى النار ، وقاض عرف الحق فجار فهو فى النار » .

لهذا تهيب الفقهاء تولى المنصب ومن أمثلة ذلك :

(١) - طلب أمير المؤمنين عثمان بن عفان إلى عبد الله بن عمر أن يتولى القضاء فاعتذر ، فقال له عثمان : وما تكره من ذلك وكان أبوك يقضى ؟

قال عبد الله : ان أبى كان يقضى ، فان أشكل عليه شىء ، قال رسول الله ﷺ ، فان أشكل على رسول الله قال جبريل ، وانى لا أجد من أسأله .

٢ - واعتذر كعب بن ضنة عن تولى قضاء مصر الى الحنيفة عمر بن الخطاب فأعفاه .

٣ - أما أبو جعفر المنصور فقد كثر فى عهده اعتذار العنماء عن تولى القضاء ولاشك أن تمنعهم كان أسامه تهييب الوظيفة والخوف من تبعاتها وإنما يضاف الى ذلك ، ما طرأ من تطور على سياسة الحكم ، لما كانوا يخشون معه تدخل السلطان فى أعمالهم .

٤ - ولقد امتنع أبو حنيفة من قبل عهد أبى جعفر ان يتولى القضاء فى عهد الأمويين ، فلما طلب اليه أبو جعفر المنصور أن يتولى القضاء اعتذر ، وحلف أبو جعفر عليه ان يقبل وحلف أبو حنيفة انه لا يقبل .

قال الربيع بن يونس : الا ترى أمير المؤمنين يحلف ؟ .

قال أبو حنيفة : أمير المؤمنين أقدر على كفارته منى .

... وقد أصبر أبو جعفر وتابع الضغط على أبى حنيفة ، ويبدو أنه كان يتشكك فى ولاء أبى حنيفة للعباسيين ، ولذلك فقد أمر به الى الحين وتركه فترة ثم دعاه وقال له :

أترغب عما نحن فيه ؟ (أى هل تعارض سلطاننا)

قال أبو حنيفة : أصلح الله أمير المؤمنين انى لا أصلح للقضاء .

قال أبو جعفر : كذبت .

قال أبو حنيفة : حكم على أمير المؤمنين انى لا أصلح للقضاء لأنه ينسبني الى الكذب ، فان كنت كاذباً فلا أصلح وان كنت صادقاً فقد أخبرت أمير المؤمنين انى لا أصلح .

ورغم هذا فقد تابع الخليفة ضغطه على ابي حنيفة ليقبل ، ولكنه ظل صامدا ولم يتزعزع عن رفضه ، ويبدو واضحا من اقواله ما الحسن اليه سلفا من خشيته من التدخل فى شئون عمله ، فقد قال للخليفة غير هياب ولا وجل :

(اتق الله . ، ولا ترع امانتك الا من يخاف الله . والله ما انسا مامون الرضا فاكون مامون الغضب . ولو اتجه الحكم عليك ثم هددتني أن تغرقني فى الفرات لاخترت أن أغرق ، ولك حاشية يحتاجون الى من يكرمهم لك - ولا اصلح لذلك - وكيف يحل لك أن تولى على امانتك قاضيا وهو كذاب ؟) . اشارة الى ما نعت به الخليفة . وأصر أبو حنيفة على قوله ولم يتولى القضاء ، زعم تعذيبه وسجنه .

ومع ذلك فان الكثيرين من كبار الصحابة والعلماء والفقهاء قد تولوا منصب القضاء - ذلك أن فريضة اقامة العدل لايسوغ أن تعطل ولا بد لها من يتولاها - وكان منهم مصابيح مشرقة ، ومثلا عليا ، أحقوا الحق وأقاموا العدل ، فى عفة وتزهد وورع ، وشجاعة لا تهاب ضولة الأقبوياء - وكان منهم من تولى منصبه مشترطا ألا يتقاضى عليه اجرا ، بل احتسب أجره على الله ، ناظرا الى عمله باعتباره عبادة يتقرب بها الى ربه ، ويلتمس بها رضاه .

(راجع المنهج العلمى المعاصر ، ص ١٠١ - ١٠٥ ، ص ١١٧ - ١١٨) .

الشروط المطلوبة فيمن يتولى القضاء :

وضع فقهاء الشريعة شروطا يجب توافرها فيمن يتولى منصب القضاء ، استمدوها من أصول الشريعة ومما جرى عليه الرسول والخلفاء الراشدون وسائر الخلفاء فى القضاة .

وهذه الشروط تتفق فى أغلبها مع ما عليه العمل الآن ، وما يتطلبه التشريع المعاصر من شروط فى القاضى .

وتتخصل هذه الشروط التى حددها علماء الشريعة فيما يأتى :

: أولا : شرط السن :

فيشترط فى القاضى أن يسكون بالغا فحيث كان الصبى لا يملك الولاية على نفسه . فأحرى أن لا يملك الولاية على الناس :

ولا يعنى هذا أنه كان يعين فى منصب القضاء من وصل الى مجرد سن البلوغ ، اذ أن الشروط الأخرى المتطلبية فى القاضى كانت تحتم بالضرورة أن يسكون سن القاضى أعلى من سن البلوغ بكثير ، خصوصا أنه كان يشترط فيه أهلية الاجتهاد ولا يصل الى هذه المرتبة الا بعد ممارسة ومعاناة طويلة فى طلب العلم .

والتشريع المصرى يتطلب فيمن يعين قاضيا أن يسكون قد بلغ من السن ثلاثين سنة ميلادية اذا كان التعيين فى المحاكم الابتدائية ، و ٤٠ سنة اذا كان التعيين فى محاكم الاستئناف و ٤٣ سنة إذا كان التعيين فى محكمة النقض (مادة ٣٨ / ٢ من قانون السلطة القضائية) .

: ثانيا : الذكورة :

أى أن يسكون القاضى رجلا . اذ لا يسجوز للمرأة أن تتولى القضاء عند الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وابن حنبل .

غير أن الحنفية قد أجازوا قضاء المرأة فى غير الحدود والقصاص ، لأنها تقبل شهادتها فى غيرهما ، والشهادة نوع من الولاية ، فيجوز قياسا عليها أن تتولى القضاء فيما تقبل شهادتها فيه .

ويذهب ابن جرير الى اجازة تولى المرأة للقضاء عموما قياسا على أن لها الحق فى الافتاء .

ولكن الماوردى يرى أن هذا الرأى شاذ (ولا عبرة برأى يردده الاجماع) (راجع القضاء فى الاسلام للدكتور محمد سلام بذكور ص ٣٢ - ٣٨) .

وليس فى التشريع المصرى المعاصر نص فى هذا الخصوص ،

ولكن ما عليه العمل والقضاء هو عدم جواز تولية المرأة ، وأن كانت المسألة مطروحة للجدل ويذهب مؤيدو تولية المرأة القضاء ، الى أنه من الأصلح للمجتمع أن تتولى المرأة القضاء في أمور تتفق مع طبيعتها ، ومن ذلك قضاء الأحوال الشخصية وقضاء الأحداث .

ثالثا : الحرية :

لأن الرق يمنع من ولاية غير الحر على غيره . وهذا الشرط غير مطبق حاليا بالضرورة إذ لا يوجد الآن نظام الرق

رابعا : الاسلام :

فالاسلام شرط في جواز الشهادة على المسلم ، فهذا الشرط اولى بالاعمال في ولاية القضاء .

ويرى الاحناف جواز تولية غير المسلم على غير المسلم لأن شهادته جائزة في حقهم والقاضي المسلم حين يتولى القضاء تتناول ولايته المسلم وغير المسلم .

وقد ذهب بعض الفقهاء الى اجازة شهادة غير المسلم على المسلم استنادا الى تفسيرهم لبعض النصوص ، وذلك في غير مسائل الأحوال الشخصية .

وتاسيما على هذا ذهب البعض الى جواز تولية غير المسلم القضاء على المسلمين في غير مسائل الأحوال الشخصية وفي المسائل التي له ولاية الشهادة فيها ويذهب صاحب هذا الرأي الى تأييد رايه بمجلة الاحكام العدلية (القانون المدني العثماني الصادر سنة ١٢٣٩ هجرية) .

اذ أن المجلة لم تورد شرط الاسلام في القاضي (المادة ١٧١٤) ولا في الشهادة (المادة ١٧١٥) .

("راجع القضاء في الاسلام للدكتور محمد سلام المذكور ص ٤٠٠) .

والواقع أن المادتين المذكورتين لم تتعرضا لهذا الشرط بالنفى ولا بالتأكيد بل وإن المادة ١٧٩٢ من المجلة تشترط فى القاضى أن يكون واقفا على المسائل الفتهية مما يقتضى الاجتهاد ويرجح التمسك بشرط الاسلام .

ولا تنص القوانين الحالية على هذا الشرط .

خامسا : العقل :

فيشترط فيمن يتولى القضاء ان يكون صحيح التمييز جيد الفطنة يتوصل بذكائه الى فهم وايضاح ما يواجبه من إشكالات ومسائل، غامضة .

سادسا : العدالة :

بأن يكون صادق اللهجة ظاهر الامانة عقيفا عن المحارم مأمونا فى الرضا والغضب .

وهذا الشرط وسابقه شرطان بديهيان يشترط توفرهما فى القاضى فى كل زمان ومكان .

ويرى بعض الحنفية أن العدالة شرط كمال فقط وليست شرطا لجواز التعيين فيصح عندهم تولية الفاسق ، بعكس الشافعى الذى يرى أنها شرط للتقليد وشرط للشهادة .

سابعا : شرط العلم :

كان المسلمون فى العصور الاولى يسترطون فى العاضى ان يكون من اهل الاجتهاد علما بالاصول الشرعية الاساسية ، وهى القرآن والسنة والاجماع والقياس قادرا على فهمها والاستنباط والقياس على أحكامها .

غير أن الفقهاء راوا فى العصور المتأخرة أن اشتراط ذلك متعذر فلم يشترطوا أهلية الاجتهاد ، فاذا عين القاضى من غير اهل الاجتهاد فانه يستطيع أن يقضى على أساس التقليد أى الأخذ بالأقوال المختلفة فى المذاهب وعن طريق الاستعانة بفتوى الغير (١) .

المرجع السابق ص ٤٢)

(١) يقول الفقيه ابن أبى الدم الشافعى المتوفى سنة ٦٤٤ هـ ص ٤٢

وهذا الشرط وهو شرط العلم شرط أساسى فى قانون السلطة القضائية المصرى وان لم يكن هو بذاته أهلية الاجتهاد ، وانما اشترط فيمن يتولى القضاء الحصول على اجازة الحقوق فضلا عما يتطلب فى القاضى من ممارسة وخبرة عملية فى مجال القانون قبل أن يتولى منصب القضاء ، لمدد تطول وتقصّر حسب مستوى المنصب القضائى الذى يتولاه .

(راجع مادة ٢/٣٨ من قانون السلطة القضائية - والمواد التالية) .

ثامنا : سلامة الحواس :

أى سلامة السمع والبصر والنطق لحاجة عمل القاضى اليها .

وقد أجاز المالكية وبعض فقهاء المذاهب الأخرى أن يتولى الأعمى القضاء .

ولم يشترط الفقهاء فى القاضى سلامة الأعضاء ، يقول الماوردى « فأما سلامة الأعضاء فغير معتبرة فيه وان كانت معتبرة فى الامارة ، فيجوز أن يقضى وان كان مقعدا ذا زمانة » . ولكنه يعقب على ذلك قائلا : « وان كانت السلامة من الآفات أهيب لذوى الولاية » أى يعتبرها شرط كمال .

(راجع الأحكام السلطانية ص ٦٦) .

= كتابه أدب القضاء - طبعه دمتو - ١٦١٠ - « والذى أراه بعد هذا كله . أن الاجتهاد المطلق أو المقيد ، انما كان يشترط فى الزمن الأول الذى ما يخلو فيه كل اقليم من جماعة من المجتهدين الصالحين للقضاء والفتوى ، فأما فى زماننا هذا وقد خلت الدنيا منهم ، وشمر الزمان عنهم ، فلا بد من جزم للقول ، والقطع بصحة تولية من إتصف بصفة العلم فى مذهب امام من الأئمة ويجب القطع بنفوذ أحكامه وصحتها وصحة تقليده ، وقبول فتواه ، فى هذا الزمن الذى يعز فيه وجود مثل من هذه صفته . »

وفى القوانين الحالية يشترط فى القاضى شروطا عامة للياقة الصحية ، تشمل الامرين معا ، أى سلامة البدن وسلامة الحواس .

تاسعا : شرائط الكمال :

يشترط بعض الفقهاء مثل الكاسانى أن يكون القاضى ذا فضيلة وكمال عدلا ورعا عفيفا عن المتهمة ، صائنا النفس عن الطمع ، عالما بمباشرة الناس ومعاملتهم .

ويمكن القول بأن من هذه الشروط ما تطلبه القانون الحالى فى القاضى أن يكون محمود السيرة .

فاذا توفرت هذه الشروط فى الشخص ، ووقع عليه الاختيار لتولى القضاء فانما تنعقد له الولاية بموجب العقد ، الذى يتم بين من ولاه وبينه ، واشترطوا أن يذاع وينشر أمر التقليد حتى يعرفه الخاص والعام ويخضعون له .

ومن ذلك ما يشترطه القانون حاليا من نشر قرار تعيين القاضى فى الجريدة الرسمية ، بالاضافة الى ما يتطلبه القانون من أدائه يمينا بالنص الآتى :

« أقسم بالله العظيم أن أحكم بين الناس بالعدل وأن أحترم القوانين » .
تحديد اختصاص القاضى :

يحدد اختصاص القاضى نوعيا (أى بحسب أنواع القضايا التى ينظرها) أو محليا بحسب ما تخوله له سلطة التعيين ولا يخلو الأمر من احدى هذه الصور :

الاختصاص النوعى :

١ - القاضى ذو الولاية العامة : وهذا القاضى يختص بكل ماتضمنته الولاية من اقصية ، أى كان نوعها أو قيمتها . ومثال ذلك قاضى القضاة ، فاختصاصه عام شامل لجميع أنواع الاقصية فى جميع أنحاء الدولة .

٢ - القاضى ذو الولاية العامة فى مكان خاص : ويكون اختصاصه قاصرا على الاقصية والمنازعات المتعلقة بهذا المكان - أى بالمصر الذى عين للقضاء به .

(٩ - نظم الحكم والادارة)

٣ - القاضى ذو الولاية الخاصة فى الاعمال الخاصة : اى الذى يحدد اختصاصه من حيث نوع القضايا، ومن حيث المكان كان يعين لنظر المنازعات المدنية فى مدينة ، فلا تتجاوز ولايته هذا النطاق .

وبصفة عامة فان القواعد الشرعية تسمح بان يكون اختصاص القاضى فى شئون القضاء عاما شاملا لجميع أنواع القضايا فى الدولة كلها أو فى اقليم من اقاليمها أو فى مدينة من مدنها ، أو أن يكون هذا الاختصاص محدودا بخصوصيات معينة فى سائر الانحاء أو فى اقليم أو مدينة بعينها ، وقد يحدد اختصاصه بقضايا معينة من حيث القيمة (١) ، وقد يعين القاضى للفصل فى خصومة بذاتها فتزول ولايته بالقضاء فيها .

المكان الذى يباشر القاضى فيه عمله :

كان القاضى يجلس للقضاء بين الناس فى المسجد أو فى داره ، وكان بعض القضاة يجلسون للقضاء على باب المسجد عند النظر فى قضايا غير المسلمين ، وبعضهم أجاز عقد المحكمة داخل المسجد ، ويرى الشافعية عدم جواز عقد المحكمة داخل المسجد حرصا على المسجد مما يجرى بين الخصوم أثناء النزاع من زور وبهتان .

نهائية الحكم :

يتفق الفقهاء على أن حكم القاضى فى المسائل الاجتهادية لا يجوز نقضه ، لمصلحة الحكم ، اى الاستقرار .

فالاصل فى النظام القضائى الاسلامى هو أن الاحكام نهائية وعلى درجة واحدة - وهذا ما يعجل بحسم المنازعات وانهاء الخصومات -

(١) - جاء فى كتاب ادب القاضى للماوردى جزء اول ص ١٧٣ أنه يجوز أن يقلد القاضى النظر فى تصاب مقدر من المال فهذا جائز . قال أبو عبد الله الزبيرى « لم يزل الأمراء عندنا بالبصرة برهة من الدهبير يستقبضون على المسجد الجامع قاضيا يسمونه قاضى المسجد يحكم فى ماثنق درهم وعشرين دينارا فما دونهما . الخ » .

بخلاف الحال فى الأنظمة الحديثة حيث تتعدد درجات النقاض وطرق الطعن فى الأحكام ، مما بطول به أمد النزاع ويتأخر الفصل فى القضايا مما يرهق أصحاب الحقوق ، ويجعل العدل البطيء ، نوعا مز الظلم .

هل يجوز نقض الأحكام ؟

الأصل هو نهائية الأحكام فى النظام القضائى الإسلامى كما سلف . حتى أن القاضى إذا عدل عن رأى فى مسألة الى رأى آخر بعد صدور الحكم لا يجوز له أن ينقض حكمه ولا يجوز لغيره أن ينقضه ، وإنما عليه أن يطبق ما أنتهى إليه من رأى آخر على ما يجد من قضايا ، على أن هناك حالات اتفق الفقهاء على جواز نقض الحكم فيها وذلك إذا خالف الحكم نصا صريحا قطعى الدلالة من القرآن أو السنة وكذلك إذا خالف الاجماع ، وأضاف البعض القياس الجلى - ذلك أنه فى هذه الحالة يكون القاضى ملتزما بالنص الصريح أو الاجماع ولا مجال لاجتهاده ، فإذا أخطأ فى الأخذ بما تقدم وجب نقض حكمه ، فله أن ينقضه إذا رجع اليه الخصم ولغيره من القضاة أن ينقضه - وذلك بهدف الوصول الى تطبيق المبدأ السليم الذى لا محل للاجتهاد فيه . أما فى المسائل الاجتهادية فلا مجال لنقض الحكم .

قيل لعمر بن الخطاب رضى الله عنه : إن عليا وزيدا قضا فى الدعوى (بكذا) .

قال : لو كنت أبنا لقضيت (بكذا) .

قال القائل : وما يمنعك والأمر اليك (باعتباره الخليفة والمرجع الأعلى) .

قال : لو كنت أردته الى كتاب الله وسنة رسوله لفعلت . وإنما هو الرأى (الاجتهاد) والرأى مشترك ، وأبى أن ينقض الحكم .

(راجع فيما تقدم : أدب القضاء لابن أبى الدم ص ٨٠ - أدب القاضى جزء أول ص ٦٨٥ وما بعدها) .

آداب القضاة وواجباتهم :

يقصد بذلك ما يجب أن يلتزم به القاضى عند مياشـبـرة عمله ،
وكيفية معاملة المتقاضين والتسوية بينهم .

ويرجع معظم هذه الواجبات إلى ما استقاه الفقهاء مما ورد فى
كتاب عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعري حين ولاه قضاء البصرة .

وقبل أن نستعرض هذه الواجبات ، نورد فيما يلى نص الخطاب
المذكور ، والذي يعتبر بحق ، دستورا للقضاء فى كل زمان ، لما احتوى
عليه من قواعد عامة وآداب يجب على كل قاضى أن يلتزمها ويتحلى بها
حتى يوفق إلى أحقاق الحق ، والوصول إلى العدل .

وفيما يلى نص الخطاب :



بسم الله الرحمن الرحيم

من عبد الله عمر أمير المؤمنين ، الى عبد الله بن قيس .

« سلام عليك أما بعد : فان القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم اذا أدلى اليك ، فانه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ، وآس بين الناس فى وجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لا يطمع شريف فى حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك . البينة على من ادعى واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين ، الا صلحا أحل حراما ، أو حرم حلالا ، ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعت اليوم فيه عقلك ، وهديت فيه لرشدك أن ترجع الى الحق ، فان الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التماذى فى الباطل .

الفهم ! الفهم ! فيما تلجلج فى صدرك ، مما ليس فى كتاب ولا سنة ، ثم اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور بنظائرها ، واجعل لمن ادعى حقا غائبا أو بينة ، أمدا ينتهى اليه ، فان أحضر بينة ، أخذت له بحقه ، والا وجهت القضاء عليه ، فان ذلك أبلغ للعدر ، واجلى للعمى ، والمسلمون عدول بعضهم على بعض ، الا مجلودا فى حد ، أو مجريا عليه شهادة زور ، أو ظنينا فى ولاء أو نسب فان الله سبحانه تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات والايان الشبهات ، وإياك والقلق والضجر والتاذى بالخصوم والتنكر عند الخصومات فان الحق فى مواطن الحق ، يعظم به الله الأجر ، ويحسن الذكر ، فمن صحت نيته ، وأقبل على الناس كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه ، شانه الله ، فما ظنك بثواب عند الله فى عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام « .

(١) من الوثائق الهامة فى هذا الشأن أيضا عهد أمير المؤمنين على بن أبى طالب الى الأشرم النخعى حين ولاء مصر ، اذ جاء فى هذا العهد : « ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته فى نفسك ممن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم ، ولا يتمادى فى الزلة ، ولا يحصر عن الفىء الى الحق اذا عرفه ، ولا تشرف نفسه على طمع ، ولا يكتفى بأدنى فهم دون أقصاه أوقفهم فى الشبهات وأخذهم بالحجج ، وأقلهم تبرما بمراجعة الخصم ، وأصرمهم عند اتضاح الحكم . من لا يزدهية اطراء ، ولا يستميله اغراء وأولئك قليل « . (نقلا من كتاب « المنهاج العلمى مستمدا من القرآن » للمستشار عبد الحلیم الجندى ص ١٤٦) .

وقد لخص الكاسانى فى الجزء السابع من كتابه بدائع الصنائع (ص ٦ - ١٢) من هذه الواجبات والآداب ما يأتى :

١ - أن يكون القاضى فاهما للخصومة المعروضة عليه ، فيتابع أقوال الخصوم ويستمع اليهم ليصل الى الحق والصواب .

٢ - أن يكون القاضى وقت نظر الخصومة مرتاح النفس غير قلق ولا ضجر حتى لا يشغل عن متابعة أحداث القضية وسماع حجج المتخاصمين .

٣ - ألا يكون القاضى غضباناً ، لأن الغضب يخرج الشخص عن طوره ويؤثر على حسن تقديره .

وقد الحقوا بذلك حالة الجوع وحالة التخمة على السواء .

٤ - أن يسوى بين الخصمين فى الجلوس أمامه دون تمييز لايهما على الآخر ، بسبب مركزه أو مكانته .

٥ - أن يساوى بين المتخاصمين فى المعاملة ، فلا يبتسم لأحدهما دون الآخر ، ولا يشتد فى الكلام مع أحدهما ويلين مع الآخر .

٦ - أن لا يسمع من أحد الخصوم كلاماً يسره اليه دون أن يسمعه الطرف الآخر .

٧ - ألا يقبل من المتخاصمين أو من أحدهما هدية ، لأنها نوع من الرشوة يجب أن يتنزّه عنه .

ونالمثل ليس له أن يجيب أحد الخصوم الى طعام ولو كان قريباً له تقياً للشبهات والريب .

٨ - ألا يلقن أحد الخصوم حجته أو يساعده فيها .

٩ - ألا يلقن الشاهد الشهادة بل يسمعا كما يدلى بها .

١٠ - أن يتحقق من عدالة الشهود وصلاحيتهم لأداء الشهادة .

١١ - أن يتيح لكل متخاصم الفرصة لإثبات الادعاء أو دفعه الى غير ذلك من المسائل التى ذكرها الفقهاء .

١٢ - أن يتخذ له كاتباً يدون ما يدور فى مجلس القاضى من اعترافات وأدلة وبيانات يرجع اليها عند الفصل فى الخصومة .

أسلوب الحكم

وعلى القاضى حتى يعرف الحكم ويحكم بالعدل أن يتثبت من أمور لابد له من أن يتثبت منها :

أولا : التحقق من وقائع الدعوى وموضوعها .

ثانيا : التعرف على القواعد الشرعية التى تطبق على هذه الوقائع

ثالثا : انزال حكم الشرع (القانون) على هذه الوقائع ، وهذا هو الحكم .

والأمر الأول : هو تمحيص الوقائع بعد تفهم ظروف الدعوى والتحرى عن صحة وقائعها بمختلف وسائل التمحيص والاثبات ، وهذا هو الواجب الأول على القاضى : التأكد من صحة الوقائع المطروحة عليه .

والأمر الثانى : متعلق بوصف لازم فى القاضى وشرط لصحة ولايته وهو شرط العلم ، أى العلم بالقواعد الشرعية التى يطبقها فى عمله ، وقد كان يشترط على القاضى فى بدء الاسلام أن يكون مجتهدا ، والمجتهد هو من تنوفر له جميع أدوات المعرفة اللغوية والعلمية التى تتيح له معرفة شرع الله ، فيكون عالما باللغة العربية لغة القرآن ، عالما بأحكام القرآن الكريم والسنة . وبما انعقد عليه الاجماع ، قادرا على استعمال كل ذلك للتوصل بالقياس أو بغيره من الأدلة الشرعية الى استجلاء حكم الله الذى ينطبق على الدعوى ، خاصة اذا لم يحكمها نص صريح أو اجماع ملزم .

والأمر الثالث : هو القدرة على الربط بين الوقائع والقاعدة التشريعية التى نحكمها وانزال حكمها عليها . وهذا ما يحتاج الى قوة فهم ومزيد حنكة وكياسة .

وفى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه الى موسى تأكيد على هذه المعانى ، وهذا يتضح من العبارات الاتية التى وردت بالعهد ، يقول عمر :

(٦) « فافهم اذا أدلى اليكالبينة على من ادعى واليمين على من أنكر والمسلمون عدول بعضهم على بعض (فى الشهادة) ، الا مجلودا فى حد أو مجريا عليه شهادة زور ، أو ظنينا فى ولاء أو قرابة » .

(ب) وفى هذا العهد أيضا :

« ثم الفهم فيما أدلى اليك مما ورد عليك مما ليس فى كتاب أو سنة ثم قايس الأمور عند ذلك ، وأعرف الأمثال ثم اعمد الى أحبها الى الله وأشبهها بالحق » .

ومن قبل ذلك جاء فى العهد « و لايمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن ترجع الى ، فان الحق قديم لا يبطله شيء ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل » .

فعمر بن الخطاب رضى الله عنه يدعو القاضى الى فهم الشرع كما دعاه الى فهم الوقائع ، فعليه أن يطبق القواعد الشرعية اذا كانت واضحة ، وأن يعمل بالقياس - وأنه لا يحق له اذا تبين أن فهمه لحكم الشريعة فى مسألة ما كان خاطئا ، ان يتمسك بما سبق له القضاء به بالنسبة لما يجد من الوقائع ، فان « الحق قديم لا يبطله شيء ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل » .

ومثل هذه المعانى متضمنة فى عهد على بن أبى طالب كرم الله وجهه الى الأشر النخعى حين دعاه الى اختيار القاضى من أفضل الرعية « ممن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم ، ولا يتمادى فى الزلة ، ولا يحصر عن الفىء الى الحق اذا عرفه ... ولا يكتفى بأدنى فهم دون أقصاه ... » .

القضاء فهم

جاء فى كتاب الطرق الحكيمية فى السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية ما يأتى :

قال رجل لاياس بن معاوية (وهو مضرب المثل فى الذكاء عند العرب) وحين يمتدحون أحدا يقولون (فى ذكاء اياس) قال له الرجل : علمنى القضاء فقال : ان القضاء لا يُعَلِّم ، انما القضاء فهم ولكن قل علمنى العلم . وهذا هو سر المسألة . فان الله سبحانه وتعالى يقول : (وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث ، اذ نفثت فيه غنم القوم ، وكنا لحكمهم شاهدين ، ففهمناها سليمان ، وكلا آتينا حكما وعلما) فخص سليمان بفهم القضية ، وعمهما بالعلم ، وكذلك كتب عمر الى قاضيه أبو موسى الأشعري فى كتابه المشهور :

« الفهم الفهم فيما أدلى اليك » .

والذى أختص به اياس وشريح مع مشاركتهم لاهل عصرهما فى العلم ، هو الفهم فى الواقع ، والاستدلال بالامارات وشواهد الحال . . (المرجع المذكور ص ٤٠) .

ويشير المرجع المذكور الى قصة سليمان وداود فى قضية المرأتين اللتين ادعتا الولد ، فحكم به داود صلى الله عليه وسلم للكبرى . فقال سليمان : « ائتوني بالسكين أشقه بينكما » فسمحت الكبرى بذلك ، وقالت الصغرى (لا تفعل يرحمك الله ، هو ابنها) فقضى به للصغرى .

فأى شىء أحسن من اعتبار هذه القرينة الظاهرة .

فاستدل برضى الكبرى بذلك ، وأنها قصدت الاسترواح الى التأسى بمساواة الصغرى فى فقد ولدها ، وشفقة الصغرى عليه ، وامتناعها عن الرضا بذلك ، دل على أنها أمه ، وأن الحامل لها على

الامتناع عن الدعوى ما قام بقلبها من الرحمة والشفقة التي وضعها الله قلب الأم ، فاتضحت وقويت هذه القرينة عنده ، حتى قدمها على اقرارها (اذ اقرت بأن الولد للكبرى) ، فانه حكم به لها من قولها « هو ابنها » وهذا هو الحق .

هذا ما أراد أن يدلل به على أن القضاء فهم .

(المرجع السابق: ص ٥ - ٦) .

وقد روى مثل هذا القضاء فى واقعة مماثلة عن سيدنا على بن أبى طالب كرم الله وجهه .

كيف ينظر القاضى الدعوى وكيف يحقق وقائعها ؟

مبدأ أساسى : يتعين على القاضى قبل أن يبحث أو يحقق أو يتجه الى القضاء أن يسمع طرفى الخصومة .

روى عن سيدنا على كرم الله وجهه أن رسول الله ﷺ حين بعث به قاضيا فى اليمن قال له « ان الله سيهدى قلبك ، ويثبت لسانك . فاذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول ، فانه احرى أن يتبين لك القضاء » قال على : فمازلت قاضيا وما شككت فى قضاء بعد .

(القضاء فى الاسلام ، لابراهيم نجيب ص ٣٨) .

تحقيق الدعوى :

يقول سيدنا عمر بن الخطاب فى العهد الى أبى موسى :

« البينة على من ادعى واليمين على من أنكر . . . » الى آخر ما أورده من اشارة الى أدلة الاثبات .

فما هى البينة ؟

وعمر اذ يقرر أن البينة على من ادعى انما يردد حديث رسول الله ﷺ « البينة على من ادعى » والمعنى أن المدعى يتعين عليه أن يقدم

عن الدلائل ما يؤيد صحة دعواه، فإذا ظهر صدقه بطريق من الطرق حكم له

فالبينة اسم لكل ما يبين الحق ويظهره ، فهي تارة تكون للشهود :
تارة تكون أربعة شهود (القذف) وتارة شاهدين ، أو شاهدا وامرأتين
- أو نكولا أو يمينا ، أو غير ذلك من الأدلة ، « فلم تأت البينة فى
القرآن مرادا بها الشاهدان » وإنما أتت مرادا بها الحجة والدليل
والبرهان ، مفردة ومجموعة ٠٠٠٠ والشاهدان من البينة (أى نوع
منها) ولا ريب أن غيرها من أنواع البينة قد يكون أقوى منها ، كدلالة
الحال على صدق المدعى لأنها أقوى من دلالة أخبار الشاهد (فالسارق
الذى يضيبط والشئ معه يكون تلبسه أبلغ فى الاثبات) .

(الطرق الحكمية ص ١٤ وما بعدها) .

وحاصل ما تقدم أن جميع الأدلة نقبل للتوصل الى الحق ، فان
الله سبحانه ، أرسل رسله وأنزل كتبه ، ليقوم الناس بالقسط ، وهو
العدل الذى قامت به السموات والأرض - وقد بين الله بما شرعه من
الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده ، وقيام الناس بالقسط ، فأى
طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له .

(المرجع السابق ص ١٦ و ١٧) .

وإذا كان هذا هو المقرر فإن الله قد أفسح للقاضى مجال البحث
عن الحق والتحرى للوصول الى العدل ، وأجاز له أن يعتمد على كل
الأدلة ، كالأقرار والكتابة والشهادة والقرآن وشواهد الحال وكل
النسائل قديها وحديثها مادامت توصل الى العدل الذى هو مقصود
الشرع .

(راجع ما ورد فى كتاب المنهج العلمى المعاصر للمستشار
عبد الحلیم الجندى ، ص ١١٨ - ١٢٩ ، ص ١٣٢ - ١٣٧) .

(راجع نظام الحكم فى الاسلام للدكتور محمد فاروق النبهان .
طبعة جامعة الكويت ص ٦٥٤ وما بعدها) .

وبالجملة فقد كان القضاء فى الدولة الاسلامىة يسىر على مبادئ وأسالىب تحقق العدالة وتضمن وصول الحقوق الى أصحابها ، ومازالت تلك المبادئ مثلا أعلى لما يجب أن يسىر عليه القضاء . .

يضاف الى ذلك أن القضاة كانوا يعتبرون عملهم نوعا من العبادة وكانوا ، وخاصة فى صدر الاسلام ، يتحرون العدل ولا يخشون فىه لومة لائم ، ولا يقيمون وزنا لوساطة ، أو يرضخون لتدخل أيا كانت. مكانة الشخص الذى يتعاملون معه مما جعل وظيفة القضاء من أسمى الوظائف العامة التى تقرن بالمهابة وتحاط بالاجلال ، ومع ذلك فقد كان الفقهاء ينظرون الى القضاء كواجب يصعب عليهم القيام به بما يرضى الله والعباد ، وكانوا يخشون تولى القضاء ، بل ويرفضونه خوفا من الوقوع فى الخطأ فينطبق عليهم حديث الرسول عليه السلام «القضاة ثلاثة : واحد فى الجنة ، وقاضيان فى النار . فأما الذى فى الجنة ، فقاضى عرف الحق ففضى به فهو فى الجنة ، ورجل عرف الحق فجار فى الحكم فهو فى النار ، ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار » .

ونورد فيما يلى أمثلة تدل على ما كان يتمتع به القضاة من قدر ومكانة ، وقوة فى الحق ، وجرأة فى الحكم ، أساسها ايمان راسخ بالعدل ، من القاضى الذى يقضى فى الخصومة ، ومن الوالى الذى يقبل الحكم وينفذه .

فالقاضى شريح مثلا قضى فى خصومة بين عمر بن الخطاب وبين رجل كان عمر قد ابتاع منه فرسا ، فعطبت عنده فأراد ردها للرجل فاختلفا وطلب الرجل الاحتكام الى شريح ، فلما عرض عليه الأمر قال : يا أمير المؤمنين « خذ ما ابتعت أو رد ما أخذت » .

وإذا كانت الفرس قد عطبت بعد البيع ، فلم يكن فى وسع عمر الا أن يبقى على البيع لعجزه عن رد ما أخذ ، وبمعنى آخر قضى شريح لخصم عمر ، وقد أسعد هذا الحكم عمر وأثنى عليه ، وولى شريحا قضاء الكوفة ، وقيل انه ظل بها قاضيا ستين عاما .

مثال آخر :

كان أبو يوسف قاضى القضاة فى عهد الرشيد ، وقد حضر أمامه يوماً للشهادة الفضل بن الربيع وزير الخليفة فرد أبو يوسف شهادته ولم يأخذ بها ، فعاتبه الرشيد على ذلك فقال للخليفة : سمنعته يقول أنا عبدك ، فان كان صادقاً فلا شهادة للعبد ، وان كان كاذباً فكذلك (أى لا شهادة له) .

(راجع القضاء فى الاسلام للدكتور عطية مشرفة ص ١٥٧) .

مثال ثالث :

كان ممن تولوا قضاء مصر على عهد المقتدر (٤٢٩هـ) القاضى ابن حريوية ، وكان مثلاً أعلى فى الهيبة والعدالة ، وكان مؤسس الخادم أكبر امراء المقتدر ، وكان يخطب له على المنابر مع الخليفة .
بوزعم هذا ، فعندما يطلب مؤتمن من القاضى أن يرسل اليه شهوداً يشهدهم أنه اوضى بوقف على سبيل البر ، قال القاضى : لا افعل حتى يثبت عندى أن مؤنسا حر ، وان لم يرد على كتاب المقتدر بأنه اعمته فلن افعل ، فلما ورد الكتاب لم يأخذ به الا بعد شهادة عدلين بأنه كتاب امير المؤمنين .

ويبقى بعد ذلك أن نشير فى خلاصة وجيزة إلى ولاية المظالم إذ أنها تعتبر من قبيل ولاية القضاء مما يدخلها فى المعنى العام للسلطة القضائية .

قضاء المظالم

من الوظائف التي نعتبر من وظائف السلطة القضائية في النظام الاسلامي وظيفة والى المظالم أو صاحب المظالم . كما كان يطلق عليها في بعض العهود .

وقضاء المظالم كما يعرفه الماوردي هو . قود المتظالمين الى التناصف بالرهبة ، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهبة .

(الاحكام السلطانية ص ٧٧) .

ويقول فضيلة المرجوم الشيخ محمد أبو زهرة في بحث له عن ولاية المظالم : « ان ولاية المظالم كولاية القضاء ، وكولاية الحرب ، وكولاية الحسبة ، جزء مما يتولاه والى الأمر للاعظم ، ويقيم فيه نائبا عنه ، ممن يكون فيه الكفاية والهمة لأدائه ، ويسمى المقولى لأمر المظالم ناظرا ولا يسمى قاضيا وان كان له مثل سلطان القضاء . ومثل اجراءاته في كثير من الأحوال ، ولكن عمله ليس قضائيا خالصا ، بل هو قضائي وتنفيذي فقد يعالج الأمور الواضحة بالتنفيذ أو بالصلح أو بالعمل الخيري يرد لضاحب الحق حقه ، فهو قضاء أحيانا وتنفيذ ادارى أحيانا » .

(راجع السلطات الثلاث في الاسلام للطماوى ص ٣١٣ - ٣١٤) .

فوظيفة ناظر المظالم تستند الى قوة من يتولاها وسطوته ، ولذلك يقول الماوردي : انه « من شروط الناظر فيها أن يكون جليل القدر ، نافذ الأمر ، عظيم الهيئة ، ظاهر العفة ، قليل الطمع ، كثير الورع ، لأنه يحتاج في نظره الى سطوة الحماة ، وثبت القضاة ، فيحتاج الى الجمع بين صفات الفريقين ، وأن يكون بجلال القدر نافذ الأمر في الجهتين » .

(الاحكام السلطانية ص ٧٧) .

ولعل السبب الاساسى في وجود هذا النوع من القضاء هو العمل

على رفع المظالم الواقعة على الأفراد من ذوى النفوذ والسلطان فى الدولة ، من حكام وولادة ، مما يعجز معه القضاء العادى عن اىصال الحق الى صاحبه ، لاقتصار وظيفته على القضاء ، وافتقارها الى سلطة التنفيذ .

لهذا يبدو الشبه بين هذا النظام ونظام القضاء الادارى فى التنظيم القضائى المعاصر حيث يفصل هذا القضاء فى منازعات الافراد مع السلطة فيما يتعلق بمصالحهم ، وذلك لرفع ما يقع عليهم من ظلم .

وقد وجد هذا النظام منذ بدء الدولة الاسلامية ، بل ان جذوره كانت من قبل الاسلام ، ويدل على ذلك ما ذكرناه من قبل ، عن (حلف الفضول) الذى عقده قريش فيما بينها ، تعاهدوا بموجبه على رد المظالم وانصاف المظلوم ، والا يظلم أحد الا منعه ، واخذوا له حقه .

وقد ذكر الماوردى ان الرسول عليه الصلاة والسلام قد فصل فى المظالم ، وأورد مثلا لذلك الخلف الذى جرى بين الزبير بن العوام وبين أحد الأنصار حول شرب تنازعا ، فلما أبدى الأنصارى اعتراضا على ما قضى به الرسول من اولوية للزبير ، أخذه الرسول على ذلك وعاقبه وانفذ حكمه .

ويضيف الماوردى أن الخلفاء الراشدين لم يندبوا أحدا لمصر المظالم لعدم حاجتهم الى ذلك لقوة الوازع الدينى فى الصدر الأدهى من الاسلام وايمانهم بالعدل واكتفائهم بالموعظة ، ولم تظهر الحاجة الى قضاء المظالم الا فى أواخر عهد على بن أبى طالب ، إذ أنه لجأ الى هذه الطريقة فى بعض الأحيان . أما بعد على رضى الله عنه ، فيقول الماوردى « ثم انتشر الأمر بعده حتى تجاهر الناس بالظلم والتغالب ، ولم يكفهم زواجر العظة عن التمانع والتجاذب ، فاحتاجوا فى ردع المتغلبين وانصاف المغلوبين الى نظر المظالم الذى يمتزج فيه قوة السلطة بنصف القضاء ، فكان أول من أهرد للظلمات يوما يتصفح فيه قيصص المتظلمين من غير مباشرة للنظر عبد الملك بن مروان ، فكان إذا وقع منها على مشكل أو احتاج فيها الى حكم ساعد رده الى قاضيه

أبو ادريس الأودى فنفذ فيه أحكامه ، لرهبة التجارب من عبد الملك بن مروان فى علمه بالحال ووقوفه على السبب فكان أبو ادريس هو المباشر (للقضاء) وعبد الملك هو الأمر (بالتنفيذ) .

ثم زاد من جور الولاة وظلم العتاة ما لم يكفهم عنه الا أقوى الأيدي ، وانفذ الأوامر ، ، فكان عمر بن عبد العزيز رحمه الله أول من ندب نفسه للنظر فى المظالم ، فردها وراعى السنة العادلة وأعادها ، ورد مظالم بنى أمية على أهلها ، حتى قيل له وقد شدد عليهم فيها وأغلظ ، أنا نخاف عليك من ردها العواقب ، فقال « كل يوم أتقيه أو أخافه دون يوم القيامة لا وقيته » .

ثم جلس لها من خلفاء بنى العباس جماعة ، فكان أول من جلس لها المهدي ، ثم الرشيد ثم المأمون فأخر من جلس لها المهدي . . « .

(الأحكام السلطانية ص ٧٧ - ٧٨) .

هذا ما ذكره الماوردى عن تصدوا لنظر المظالم ، غير أننا نلاحظ أن نظر المظالم لم يقطع فى الواقع منذ بدء الاسلام ، وأن فصل عمر بن الخطاب فى مظلمة المصرى الذى شكا اليه عمرو بن العاص وابنه ، ماهو إلا صورة واضحة من قضاء المظالم .

وقد جرى عمر بن الخطاب على نظر المظالم بنفسه ، ومنها الواقعة سالفة الذكر كما كان ينظر فى التظلم من أعمال الولاة ، يلتقى بالعمال فى موسم الحج ويسمع شكاوى الرعية منهم ، ويقتص منهم ، ويشاطرهم أموالهم وقد صادر أموال عتبة بن أبى سفيان كلها كما جاء فى تاريخ الطبرى .

(كتاب التنظيم القضائى فى المملكة العربية السعودية للدكتور

سعود بن سعد آل وريب ص ٢١٧) .

تقليد ولاية المظالم :

ان ولاية المظالم مما يدخل فى ولاية كل من :-

الخليفة : وهو أولى الأولياء بها ، فهو صاحب السلطة كلها ، وله من القوة والسلطان ما يستطيع به دفع جميع المظالم أيا كان مرتكبها ، من الوزراء والأمراء والولاة وغيرهم .

والوزراء والولاة : والقصود ووزراء النفويض ، بما لهم من ولاية عامة وكذلك ولاة الأقاليم فى حدود اختصاصهم أى فى الأمصار التى يتولونها ، وهى تدخل فى عموم ولايتهم بلا حاجة الى تقليد . ومن يجب أولى إذا قلدهم الخليفة أياها .

من يعينون لهذا الغرض : فيجوز للخليفة أن يقنن هذه الولاية لمن تتوفر فيه شروطها ، ولم يكن ذا ولاية عامة .

اختصاصات ناظر المظالم :

١ - النظر في تعدى الولاية على الرعية ، لرفع الظلم عنها ، سواء رفعت إليه المظلمة أو تصدى لها دون تظلم ، ولهذا يلزم أن يتصفح أعمال الولاية والعمال للتحقق من عدلهم وانصافهم للرعية .

٢ - النظر في جور العمال وفي جباية الأموال ، ورد الزائد التي صاحبه سواء بقي في بيت المال أو استولى عليه الجباة .

٣ - النظر في تعدى الأمانة على الأموال العامة على هذه الأموال .

٤ - النظر في ما يغتصبه الحكام من أموال العامة ، وردة اليهم .

٥ - النظر في سلامة تنفيذ شروط الواقفين في الأوقاف الخيرية (أى العامة) وكل هذه البنود ينظرها ناظر المظالم سواء رفعت إليه بشأنها مظلمة أو لم ترفع .

٦ - النظر في تظلم العمال (الموظفين) من عدم صرف مستحقاتهم أو انقاصها .

٧ - النظر في تظلمات الأفراد من اغتصاب أصحاب الشوكة أو النفوذ لأموالهم وتظلمات المستحقين في الأوقاف من ظلم نظار الأوقاف لهم .

٨ - النظر في كل ما يتعلق بالمصالح العامة ، مما يعجز المحتسب عن القيام به ، وبصفة عامة كل ما يستعصى على القضاة أو ولاية الحسبة القيام به ، ويحتاج إلى سطوة وإلى المظالم وقوته وهيئته .

(٢٠ - نظم الحكم والإدارة)

كيف يباشر والى المظالم عمله :

أوضحنا فيما سبق أن هناك من المظالم ما يكون على الناظر أن يتصدى لها سواء تظلم منها أحد أو دون تظلم يرفع اليه ، كما أن هناك من المظالم مالا ينظر الا بظلامه ترفع اليه من المتظلم . وتلك التى تكون فيها المصالح فردية خاصة .

وقد أورد الفقهاء أن مجلس ناظر المظالم ، عندما يجلس للفصل فيها لا يستغنى عن حضور خمسة أصناف من الناس هم :

- ١ - الحماة والأعوان (الشرطة) وذلك لدعم الرهبة والقوة .
 - ٢ - القضاة والحكام ، وذلك للاستعلام عما يجرى بين أيديهم من مسائل تكون قد عرضت عليهم .
 - ٣ - الفقهاء لامتفتائهم فيما يكون غامضا أو مشكلا عند البت فى الظلامه .
 - ٤ - الكتاب ، لاثبات ما يجرى فى مجلس الناظر .
 - ٥ - الشهود ، ليشهدوا على ما أوجبه من حقوق وما أمضاه من أحكام .
- ولاشك أن ما ذكره الفقهاء هو ما انتهى اليه تنظيم ولاية المظالم فى العهود المتأخرة ولم يكن ذلك ضروريا فى بدء العمل بالنظام .
- ولا شك أن نظام ولاية المظالم من النظم الرادعة ، التى تؤدى الى منع الظلم واقامة العدل ، خاصة اذا خول من يباشره من القوة والسلطان ما يمكنه من تحقيق الغرض المرجو .

وكان السيد رئيس جمهورية مصر العربية قد أصدر سنة ١٩٧١ قرارا بتعيين رئيس لديوان المظالم ويتبع رئاسة الجمهورية مباشرة ، وهذا القرار يشمل ضمنا انشاء هذا الجهاز ولكن هذا أُلغى فيما بعد .

هذا وقد أنشأت المملكة العربية السعودية ديوانا للمظالم بمقتضى أمر ملكى سعودى صدر فى العاشر من مايو ١٩٥٥ (١٣٧٤هـ) ويتبين من دراسة هذا النظام أنه يعتبر أعلى سلطة ذات اختصاص قضائى فى الأمور الادارية فى المملكة ، ذلك أنه يختص بنظر التظلمات التى تقدم اليه من الأفراد أو تحال اليه من الملك ، أو الجهات الحكومية ، متعلقة بقرارات ادارية صادرة عن السلطات الحكومية فى الدولة - وفى نطاق هذا الاختصاص ينظر الديوان فى تظلمات الموظفين فى شأن علاقاتهم بالحكومة فى سائر حقوقهم الوظيفية ، أو بعلاقة الأفراد بسلطات الحكومة خاصة بشأن القرارات المتعلقة بتحصيل الضرائب والغرامات والرسوم المختلفة .

ويقوم الديوان بفحص التظلمات واعداد تقرير عن التظلم يتضمن وقائعه ونتائج التحقيق والقرار الذى يرى اتخاذه بشأنه ومبررات هذا القرار ، ويرسل التقرير الى الوزير أو الرئيس المختص مع ابلاغ صورة منه للملك والى رئيس الوزراء .

وعلى الوزير المختص (رئيس الدائرة المختص) أن يتخذ قراره ويخطر ديوان المظالم خلال أسبوعين من ارسال التقرير ، اما بتنفيذ قرار رئيس الديوان ، واما بالاعتراض عليه مع المبررات ، وفى الحالة الاخيرة يقوم رئيس الديوان برفع تقرير بشأن التظلم الى الملك لاتخاذ قرار فيه .

ويبدو من هذا أن أسلوب نظر التظلم وان كان يختلف فى أسلوب نظره والفصل فيه عن النظام السابق شرحه الا أن التطور فى الأساليب لا يغير من جوهر الامر وهو الوصول الى البت فى التظلم ضمانا لوصول الحق الى صاحبه ، ولو اقتضى الحال رفع الامر الى أعلى مراتب السلطة أى الى الملك لاتخاذ القرار النهائى بشأنه .

هذا ويلاحظ من جهة أخرى أن ثمة شباكبيرا بأنظمة القضاء الادارى فى الدول الأخرى وذلك لقيام الاختصاص بصفة أصلية على المظالم المرفوعة بشأن القرارات الادارية .

ومن جهة أخرى فان للديوان اختصاصات أخرى متعددة ، ومنها على سبيل المثال الاختصاص بتنفيذ الأحكام القضائية الأجنبية ، وذلك لما يحتاجه تنفيذ هذه الأحكام من التأكد من عدم مخالفتها للشرع وللنظام العام الاسلامى .

(راجع مقال الدكتور محمد سليم العوا - قضاء المظالم فى الشريعة الاسلامية ، وتطبيقه فى المملكة العربية السعودية - مجلة ادارة قضائيا الحكومة - العدد الرابع السنة الثامنة عشرة ١٩٧٤) .

مبحث خاص بالحقوق والحريات العامة

الحريات فى الفكر والانظمة المعاصرة :

يختلف مفهوم الحرية ونطاقها فى الانظمة الحديثة باختلاف
الاساس الفلسفى الذى يسود الدولة .

فى الدولة التى تأخذ بالمذهب الفردى ، يتسع مفهوم الحقوق
الفردية ، أما فى الدول التى تأخذ بالمذهب الاشتراكى فان دائرة هذه
الحقوق تضيق الى حد كبير ، والاساس الجوهرى للخلاف بين المذهبين
انما يكمن فى النظر الى وضع الدولة ازاء الفرد .

فالمذهب الفردى يرى أن الفرد هو الاساس ، وأن الدولة ما وجدت
الا لحماية والدفاع عنه وتمكينه من ممارسة حقوقه وحماية هذه
الحقوق ، ولهذا فان دور الدولة فى الأفكار التقليدية لهذا المذهب ،
ينحصر فى الدفاع عن الوطن وحماية الأمن الداخلى بما يمكن الافراد
من ممارسة حقوقهم .

وعلى العكس من ذلك فان المذهب الاشتراكى يرى أن دور الدولة
لا يقتصر على ذلك بل يتعداه الى التدخل فى الحياة الاقتصادية وتنظيمها
بما يضمن حسن توزيع الثروة على الأفراد ، وعدم سيطرة طبقة على
أخرى ، ولو أدى هذا التدخل الى اهدار حقوق الافراد .

وهكذا يبدو أن الأمر يتمخض عن حقيقة واضحة ، وهى الصراع
بين الفرد والدولة ، أيهما تكون له الغلبة .

ولقد ظل الحكم المطلق سائدا فى معظم دول أوروبا الى أواخر القرن
الثامن عشر ، حيث كان الملوك يتمتعون بسلطات مطلقة ، ويعتقد كل

منهم أنه هو الدولة وأن الأفراد لا حقوق لهم إزاءه ، فطلت فكرة الحرية
حبيسة السلطان المطلق والاستبداد المطلق ، وظل الصراع الفكرى دائرا
بين الطرفين ، الدولة ، والفرد ، وتعاقبت النظريات المختلفة بعضها
يؤيد سلطان الحاكم وبعضها يدافع عن حريات الأفراد .

وقد كتب الانتصار للأفكار التى تدافع عن حريات الأفراد فى
أواخر القرن الثامن عشر وتتلخص هذه الأفكار فى أن سلطان الدولة
لا يمكن أن تمس ما للفرد من حريات وحقوق ، لأن هذا السلطان
ما وجد الا لحماية هذه الحقوق .

وعندما قامت الثورة الفرنسية فى سنة ١٧٨٩ ، خرجت هذه
الأفكار من نطاق الفلسفة الى مجال التطبيق ، وسجلها اعلان الحقوق
الذى صدر عن رجال الثورة الفرنسية ، ونص فى المادة الأولى منه على
ما يأتى :

« يولد الأفراد ويعيشون أحرارا ويتساوون فى الحقوق » .

والغرض من قيام كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق
الانسان الطبيعية التى لا يمكن التنازل عنها .

وهذه الحقوق الطبيعية لكل فرد ولا نقيده ولا تحد الا بالقدر
الضرورى الذى يضمن لأفراد الجماعة الاخرين التمتع بهذه الحقوق .

وقد تاكدت هذه المعانى فى دستور سنة ١٧٩١ فى فرنسا ،
وانتقلت منها الى أنظمة الحكم والدساتير التى صدرت فى أغلب الدول
الأوربية فى القرن التاسع عشر ، ومازالت تتردد فيها الى اليوم .

وقد قرر شراح الدستور الفرنسى أن الحقوق الفردية التى يتمتع
بها الأفراد بناء على ما تقدم تستند الى حقين أساسيين هما :

• المساواة المدنية

• الحقوق الفردية

وتتضمن المساواة المدنية ما يأتي :

- ١ - المساواة أمام القانون ، بحيث يطبق على الجميع دون تمييز .
- ٢ - المساواة أمام القضاء .
- ٣ - المساواة أمام الضرائب .
- ٤ - المساواة أمام الوظائف العامة .

أما الحقوق الفردية فتتضمن ما يأتي :

- ١ - حرية الإقامة والتنقل .
- ٢ - حق الأمن - بحيث لا يتعرض الانسان للقبض عليه الا طبقاً للقانون .
- ٣ - حرمة المسكن .
- ٤ - حق التملك (الملكية الخاصة) .
- ٥ - حرية التجارة والصناعة .

وتلك كلها حقوق مادية ، الى جانب حقوق معنوية أساسية هي :

- ١ - حرية الاعتقاد والقيام بالشعائر الدينية .
- ٢ - حرية التعليم .
- ٣ - حرية الرأي (وحرية الصحافة) .
- ٤ - حرية الاجتماع (وحرية تكوين الجمعيات) .

(راجع النظم السياسية - للدكتور محمد كامل ليلة - طبعة سنة ١٩٧٠ ص ٣٢٦ - ٣٢٧ والهامش) .

وبالرغم من وضوح هذه المبادئ وبريقها ، وبالرغم من اقتناع الشعوب بها ، مما ترتب عليه تضمينها في الدساتير المختلفة ، الا أن التطبيق كان بعيداً كل البعد عن المبادئ ، وكانت الحكومات الفرنسية

التي أخذت بزمام الحكم بعد الثورة من أكثر الحكومات استبدادا . كما أن التطبيق العملي للحريات الفردية قد أدى الى تمييز بعض الافراد ونشوء طبقة الرأسماليين التي اشدت ساعدها وقوى سلطانها وسيطرتها مع التطور الصناعى الكبير فى القرن التاسع عشر . وقد أدى ذلك الى نشوء الافكار الاشتراكية ، والتي تهتم بالجوانب المادية فى حياة الفرد أكثر مما تهتم بالجوانب المعنوية ، وتتخذ مبدأ لها تقديم صالح الجماعة على صالح الفرد باعتبار أن مصالح الجماعة هى مصالح الافراد ، فيجب أن يكون للجماعة (أو الدولة) من القوة ما يمكنها من تحقيق صالح المجموع ولو كان ذلك على حساب الافراد وحرياتهم ، وهذا ما جرى وما يجرى بالفعل ، فى الدول التي أخذت بالافكار الاشتراكية وأهدرت الحريات السياسية وركزت على الحقوق المادية أو الاجتماعية للأفراد . وجعلت للدولة دورا ايجابيا بالنسبة لهذه الحقوق ، ووضعت على عاتقها ضمان توفيرها للأفراد ، من ذلك كفالة حق التعليم والعمل والرعاية الصحية وحماية الشيخوخة .. الخ .

ولم تقف الديمقراطية فى الغرب ساكنة ازاء هذا التحول فى الأفكار ، فعملت الدول على تبديل أنظمتها بما يضيف الى حقوق الافراد حقوقا اجتماعية ماثلة مع الاحتفاظ بجوهر المبادئ التي تسير عليها الديمقراطية التقليدية والتي وضعت أسسها الثورة الفرنسية .

فهل تحققت الحرية للأفراد فى ظل أى من الاتجاهين ؟

ان الواقع العملى يؤكد العكس ، وأن مبادئ الحرية تعاني فى العصر الحديث مأساة رهيبه ، حتى ان أحد فلاسفة العصر الحديث يقرر « ان الحرية قد ماتت فى مهدها ، وأنها فى تلك الدول القليلة التي لم تمت فيها الحرية ، قد أصابها مرض عضال » .

وعلى الرغم من ذلك فان شعارات الحرية تنطلق فى كل مكان فى الشرق والغرب فالمعسكر الغربى ينتهم المعسكر الشرقى بالإستبداد والظغيان

وفقدان الحرية والمعسكر، الشزقي يتهم المعسكر الغربي بالاستبداد، والاستغلال ، وبأن الحرية فيه معدومة ، ولا تباح إلا لطبقة معينة .

(راجع : نظام الحكم فى الإسلام : للدكتور فاروق التبهان
ص ٢٢٧ - ٢٣٨) .

فما هى الأسباب التى أدت الى انتكاس الحريات الفردية ؟

لقد كان مفروضا أن يكون الرقى المادى مصدرا لسعادة الجنس البشرى بما يحققه من تيسير وسائل العيش ووفرة الانتاج غير أن ما حدث هو أن متاعب الأفراد وشقاءهم قد تفاقمت ، وما ذلك الا لنمو الانانية المادية وما تسببه من تكريس الاطماع البشرية .

واذا انعدم الجانب الروحى فى حياة الافراد والأمم ، وتسلب الجانب المادى على مقدراتهم فالنتاج الحتمى لذلك هو التعاسة والدمار .

وكما يقول أحد العلماء المسلمين أنه « ليس فى عالم الغرب المادى، الذى هو أشبه بمركز رئيسى للاضطرابات التى تهز الدنيا بأسرها ، أى قوة روحية ، فالمسيحية التى كانت لها هذه القوة بضعة أجيال انحرفت أمام قوات المادية المتزايدة .. الخ » .

(الإسلام والنظام العالمى الجديد - تأليف مولاي محمد على -
ترجمة أحمد جودة السحار ص ٧) .

وأيا كان الوضع ، فان الأديان المختلفة - عدا الإسلام - قد اقتصرت دعوتها على الأمور العقائدية وقام كل منها على عقيدة ما . فاذا وجد الجانب الروحى بها فهو متعلق بالعقيدة ، أما الإسلام فهو عقيدة وشريعة معا ، فهو يتضمن نظام الدين ونظام الدولة ، ويمزج بين الجانبين مزجا واضحا ، فليست الدولة فيه بعيدة عن الدين وانما تعيش فى فلكه ، ملتزمة بكل القيم الروحىة التى جاء بها ، كأصل من أصول الحكم فيها ، وفى هذا الجانب الروحى من جوانب النظام

الإسلامي . ، ما يكفل الأمن والطمأنينة للأفراد ، مادام الحاكم قبل المحكوم مقيدا في تصرفه بالتوجيهات الإلهية والأسس السامية التي بنى عليها المجتمع ، الذي اعتبره الشارع الحكيم أسرة واحدة « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . . » وأقام هذه الأسرة البشرية على المودة والتراحم والأخاء والمساواة مهما تعددت أجناسهم أو ألوانهم أو مستوياتهم المادية ، فالكل أخوة « لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى » .



الحرىات فى الاسلام

أولا - الحرية الشخصية :

تعتبر الحرية الشخصية أهم الحريات التى يتمتع بها الفرد وتشكل جوهر حياته ، ويتوافرها يتوفر لديه الاحساس بأدميته والشعور بكيانه ، وبدونها تصبح الحياة خالية من مضمونها .

ويفصد بالحرية الشخصية فى المفهوم الحديث مجموعة الحقوق الآتية :

١ - حق الأمن : أى حق الفرد فى الاطمئنان الى أنه لا يتعرض . لأن يحبس أو يقبض عليه بدون مسوغ قانونى ونتيجة لاجراءات تعسفية .

٢ - حرمة المسكن : فلا يجوز دخول المنازل كقاعدة عامة ، ويجوز ذلك استثناء بأمر قضائى بناء على ضرورة موجبة .

٣ - حق الإقامة والغدو والرواح (أو حق الماوى كما يعبر عنه علماء الشريعة) وهو حق الانسان فى أن يقيم حيث يريد ، وأن ينتقل فى داخل البلاد أو خارجها دون تقييد الا لمصلحة يقرها القانون .

تعريف الحرية الشخصية فى الفقه الشرعى :

اختلف الفقهاء فى تحديد مضمون الحرية الشخصية ، فبينما يذهب بعضهم الى قصرها على حق الأمن على ما سلف بيانه ، يرى آخرون التوسع فى تحديد هذا المضمون ، ويعرفها المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف تعريفا يكاد يشمل الحريات جميعها ، فيقول : « المراد من الحرية الشخصية أن يكون الشخص قادرا على التصرف فى شئون نفسه وفى كل ما يتعلق بذاته أمنا من الاعتداء عليه فى نفس أو عرض أو مال أو ماوى أو أى حق من حقوقه ، على ألا يكون فى تصرفه

عدوان على غيره » - ومن هذا التعريف يتبين أن للحرية الشخصية معنى يتكون من حريات عدة وهي حرية الذات (حق الأمن) وحرية الملك وحرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية التعليم .

(السياسة الشرعية ص ٣٠ نقلا عن « مبادئ نظام الحكم فى الاسلام » للدكتور عبد الحميد متولى ص ٧٠٦ هامش ٢٨) .

فما هو موقف النظام الاسلامى من الحرية الشخصية حسب مضمونها الذى يأخذ به الفقه الحديث ، أى حق الأمن وحرية التنقل أو حرية المأوى وحرية المسكن ؟

حق الأمن :

ويطلقون على هذا الحق حرية الذات :

.. واستنادا الى هذا الحق لا يجوز طبقا للشريعة الاسلامية القبض على أى شخص أو حبسه مالم يكن ذلك بسبب جريمة عقوبتها الحبس ، ولا يمكن اتخاذ هذا الاجراء الا اذا كانت الجريمة ثابتة بشكل قطعى جازم . وفى غير تلك الحالة يكون الاجراء ظلما منهيًا عنه .

كذلك لا يجوز توقيع عقوبة بدنية على شخص الا فى جريمة منصوص عليها ، وفى حدود ما أمر به الشارع . وبعد أن يثبت الجرم على فاعله .

يروى أن شخصا يدعى أبو محجن الثقفى ، كان فى عهد خلافة عمر بن الخطاب يدمن الخمر ، فضبط مخمورا فأقام عمر عليه الحد ، وما انتهى الجلد حتى أعلن الرجل بأنه لن يقلع عن شرب الخمر ، فهم عمر بجلده ثانية ، الا أن عليا بن أبى طالب اعترض قائلا : ما بالك فى رجل قال سأفعل ولم يفعل ، فتراجع عمر وأخلى سبيله .

حق التنقل (حرية المأوى) :

ولكل انسان الحق فى أن يقيم حيث يريد ، وأن ينتقل كما يريد ، سواء فى داخل البلاد أو الى خارجها .

وفى أحكام الاسلام ما يكفل هذه الحرية ، فلا يوجد نص يجيز نفي شخص أو ابعاده عن موطنه الا فى حالة واحدة ، بالنسبة لجريمة من أخطر الجرائم على الدين والدولة ، وهى جريمة الحرابة (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزي فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) صدق الله العظيم .

وقد روى أن بعض الخلفاء الراشدين قد قيد هذا الحق لمصلحة عامة رأها فقد منع عمر بن الخطاب الصحابة من أن يغادروا المدينة ويذهبوا الى بلاد أخرى ذلك حتى يستطيع الافادة برأيهم ومشورتهم وبما يكون لديهم من سنن قوليه أو عملية تلقوها عن الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا شك أن مصالح الدولة قد اقتضت فى رأيه تقييد حرية الصحابة فى التنقل ، رعاية لمصالح المسلمين وإدارة شؤونهم .

كما روى أن عثمان بن عفان رضى الله عنه قد قيد حرية أحد الصحابة (أبا ذر الغفارى) بالزامة السكنى فى مكان حدده خارج المدينة ، نظرا لما قيل عن اتجاهاته الفكرية فى شان المال والثروة .

حرمة المسكن :

والمسكن هو المكان الذى يقيم فيه الانسان على وجه معتاد بصفة دائمة أو مؤقتة . وللمساكن الخاصة حرمة ، فلا يجوز دخولها الا لضرورة . توجب ذلك وباجراءات معينة على نحو ما تنص عليه الدساتير الحديثة ، من أن يكون ذلك وفقا للقانون ، وأحيانا يستلزم صدور أمر قضائى .

وقد نص القرآن الكريم على هذا الحق (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) .

وكانت حرمة المساكن موضع تطبيق عملى منذ بدء الاسلام ، والحادثة التالية تؤكد مبدأ حرية المسكن .

« كان عمر بن الخطاب يعس في المدينة فسمع صوت رجل وامرأة في بيت ، فتسور الحائط فاذا رجل وامرأة عندهما زق، خمر ، فقال يا عدو الله !! أكنت ترى أن الله يسترك وأنت على معصية ، فقال الرجل : يا أمير المؤمنين ، أنا عصيت الله في واحدة وأنت في ثلاث ، فإله يقول « ولا تجسوا » وأنت تحسست علينا ، وإله يقول (وأتوا البيوت من أبوابها) وأنت صعدت من الجدار ونزلت منه ، وإله يقول (ولا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) وأنت لم تفعل ذلك » .

فقال عمر : هل عندك من خير أن عفوت عنك ؟

قال : نعم وإله لا أعود .

قال (عمر) اذهب فقد عفوت عنك .

(عبقرية عمر للعقاد ص ١٨٥) .

والواضح في هذا المثل ، أن عمر قد تراجع احتراما لمبدأ حرمة المسكن وغيره من المبادئ التي ساقها الرجل ، ولو لم يكن الأمر كذلك ، لما عفا عن الجاني ، وإنما اضطر الى ذلك بعد أن تبين له أنه خالف الشرع ولم يكتشف الجرم إلا بهذه المخالفة وهو مالا يجوز .

ترى مما تقدم أن الحرية الشخصية بعناصرها الثلاثة التي يعترف بها الفقه الدستوري الحديث مكفولة بالتشريع الاسلامي ، وإذا كان الفقه وأنظمة الحكم الحديثة لم تتوصل الى تقرير مبادئها الا في اواخر القرن الثامن عشر وما بعده أى منذ أقل من ترنين من الزمان ، وبعد معاناة وصراع طويل ضحت فيه الشعوب بالملايين من أبنائها ، فان هذه الآيس والمبادئ قد أقرها القرآن الكريم ونظام الحكم الاسلامي منذ أربعة عشر قرنا من الزمان ، دون معاناة أو صراع ، لأن شارعها هو الله سبحانه ، العليم بشئون خلقه .

مقارنة : بين مبادئ الحرية الشخصية فى الاسلام وأحكام الدستور
المصرى فيما يتعلق بهذه المبادئ :

إذا راجعنا أحكام دستور جمهورية مصر العربية الصادر فى سبتمبر
سنة ١٩٧١ نجد أن نصوصه صريحة فى تقرير مبادئ الحرية الشخصية
على نحو واضح لا يحتمل شكا أو تأويلا ، كما وفر لها الحماية القانونية
بما لم يسبقه إليها دستور ، وتلك هى نصوص الدستور :

بالنسبة لحق الامن :

مادة ٤١ : الحرية الشخصية حق طبيعى وهى مصونة ولا تمس ، وفيما:
عدا التلبس لا يجوز القبض على أحد أو تفتيشه أو حبسه
أو تقييد حريته بأى قيد أو منعه من التنقل الا بأمر
تستلزمه ضرورة التحقيق وصيانة أمن المجتمع ، ويصدر
هذا الامر من القاضى المختص أو النيابة العامة ، وذلك
وفقا لأحكام القانون ، ويحدد القانون مدة الحبس
الاحتياطى .

مادة ٤٢ : كل مواطن يقبض عليه أو يحبس أو يقيد حريته بأى قيد
تجب معاملته بما يحفظ عليه كرامة الانسان ، ولا يجوز
أيذاءه بدنيا أو معنويا ، كما لا يجوز حجزه أو حبسه فى
غير الأماكن الخاضعة للقوانين الصادرة بتنظيم السجون .

وكل قول يثبت أنه صدر من مواطن تحت وطأة شىء
مما تقدم أو التهديد بشىء منه يهدر ولا يعول عليه .

مادة ٤٣ : لايجوز اجراء أى تجربة طبية أو علمية على انسان بغير
رضائه الحر .

بالنسبة لحرية الماوى :

مادة ٥٠ : لايجوز أن تحظر على أى مواطن الإقامة فى جهة معينة
ولا أن يلزم بالإقامة فى مكان معين الا فى الأحوال المبينة
فى القانون .

مادة ٥١ : لا يجوز ابعاد أى مواطن عن البلاد أو منعه من العودة إليها.

مادة ٥٣ : للمواطنين حق الهجرة الدائمة أو الموقوتة الى الخارج ،
وينظم القانون هذا الحق واجراءات وشروط الهجرة
ومغادرة البلاد .

وبالنسبة لحرمة المساكن :

مادة ٤٤ : للمساكن حرمة فلا يجوز دخولها ولا تفتيشها الا بأمر قضائى
مسبب ووفقا لاحكام القانون .

مادة ٤٥ : لحياة المواطنين حرمة يحميها القانون .

وللمراسلات البريدية والبرقية والمحادثات التليفونية وغيرها من
وسائل الاتصال حرمة ، وسريتها مكفولة ولا تجوز مصادرتها أو الاطلاع
عليها أو رقابتها الا بأمر قضائى مسبب ولمدة محدودة ووفقا لاحكام
القانون .

ولحماية هذه الحريات وغيرها من الحريات المنصوص عليها فى
الدستور قرر الدستور ما يأتى :

مادة ٥٧ : كل اعتداء على الحرية الشخصية أو حرمة الحياة الخاصة
للمواطنين وغيرها من الحقوق والحريات العامة التى
يكفلها الدستور والقانون جريمة لا تسقط الدعوى الجنائية
ولا المدنيه الناشئة عنها بالتقادم ، وتكفل الدولة تعويضها
عادلا لمن وقع عليه الاعتداء .

ويتضح من النصوص أن المبادئ الواردة فيها هى حقوق أساسية
للأفراد ولا يجوز المساس بها ، كما لا يجوز تقييدها الا لضرورات ملحة
يقتضيها المصالح العام وفى حدود ما تقتضيه هذه الضرورات وفى اطار
التنظيم الذى يضعه المشرع لمواجهة مثل هذه الضرورات ، أى تجاوز فى
ذلك لاشك يعتبر اخلايا بالدستور وخروجاً على مبادئه .

حرية العقيدة

يقصد بحرية العقيدة حق الفرد فى اعتناق الدين الذى يريده ،
وحقه فى ممارسة الشعائر الدينية .

وينص الدستور المصرى على أن الدولة تكفل حرية العقيدة وحرية
ممارسة الشعائر الدينية .

فما موقف الدين الاسلامى من هذه الحرية ؟

من الامور الواضحة فى الدين الاسلامى أنه ترك للأفراد اعتناقه
بحريتهم واختيارهم ، ولم يحملهم على هذا الامر . يدل على ذلك
نصوص القرآن الكريم ، وهى عديدة تقطع بكفالة حرية العقيدة فى
الاسلام ، ومن هذه الآيات ما يلى :

يقول الله تعالى : (لا اكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغى) .

ويقول تعالى : (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة .
وجادلهم بالتى هى احسن) .

ويقول تعالى : (وقل للذين اوتوا الكتاب والاميين أسلمتم ، فان
أسلموا فقد اهتدوا ، وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد) .

فالدعوة الى الاسلام اساسها الاقناع ، وغير المسلمين فى دار الاسلام
هم وشأنهم فى عقائدهم وبالأولى فى غير دار الاسلام ، ولا يجيز الاسلام
أخذهم بالشدن الا اذا اعتدوا على المسلمين أو حاولوا ذلك ، يقول الله
تعالى :

(اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير ،
الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق الا أن يقولوا ربنا الله) .

ويقول تعالى : (ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى احسن الا
الذين ظلموا منهم) .

وفى هذه الآيات الدليل الواضح على أن قتال غير المسلمين لا يكون إلا لدفع أذاهم عن المسلمين ، ولكن لا يصل ذلك الى حد اجبارهم على الدخول فى الاسلام (أفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) .

ولقد كانت حياة أهل الذمة فى بلاد الاسلام وخريتهم فى اقامه شعائرهم الدينية ابلغ دليل على تقدير الاسلام لحرية العقيدة .

ويشهد المستشرقون أن مبادئ التسامح التى ينادى بها المصلحون المحدثون وجدت فى الدولة الاسلامية فى الوقت الذى لم يعرف فيه التسامح فى بلاد أوربا طوال العصور الوسطى ، ولم يكن فى التشريع الاسلامى ما يغلط دون أهل الذمة أى باب من أبواب العمل ، اللهم الا بعض الوظائف التى أطلق عليها الولايات ، لما تستلزمه الولاية من شروط باعتبارها نيابة عن خليفة المسلمين .

ولم تكن الحكومة الاسلامية تتدخل فى الشعائر الدينية لأهل الذمة ، بل ان التسامح وصل ببعض الخلفاء الى أن يحضر مواكبهم وأعيادهم ، وكانوا أحرارا فى انشاء الأديرة والكنائس ، حتى أن بعض الفقهاء « الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة من فقهاء القرن الثانى الهجرى » كان يرى أن بناء الكنائس من عمارة البلاد ، محتجا بأن أغلب الكنائس فى مصر قد بنيت فى الاسلام فى عهد الصحابة والتابعين .

(راجع الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى لأدم ميتز - الترجمة العربية - الجزء الأول ص ٥٧ الى ٧١) .

ويعترف المستشرق البريطانى « توماس أرنولد » بالتسامح الدينى عند المسلمين ، ويؤكد أن القبائل المسيحية التى دخلت فى الاسلام قد دخلت عن طواعيه واختيار .

(راجع نظام الحكم فى الاسلام للدكتور النبهان المرجع السابق ص ٢٣٦) .

والحقيقة أن الاسلام قد انتشر فى بلاد كانت تعاني من الحكم

الاستبدادى ، ومن المظالم الوحشية التى كان يتعرض لها المرعايا فى ظلال الحكم المطلق الذى لا يعترف للفرد بأى قيمة ، سواء كان ذلك فى بلاد فارس أو فى البلاد التى يسيطر عليها الرومان فى الشام ومصر أو فى الأندلس ، حيث سيطر العسف والتسلط من قبل الملوك الاقطاعيين يعاونهم رجال الدين ، فلما دخل الاسلام الى تلك البلاد ، بما احتواه من تعاليم وبمبادئ الحرية والاخاء والمساواة بين الجميع ، وشاهد الأولون أن تلك المبادئ هى التى يطبقها الحكام المسلمون فعلا ، دخلوا فى الاسلام فرادى وجماعات عن طواعية واختيار .

وإذا كانت قد جرت بعض حوادث الاضطهاد لغير المسلمين فى بعض العهود فلم يكن ذلك مرده الى ما يقرره الاسلام من مبادئ ، وإنما كانت أسبابه سياسية نتيجة اعتداء غير المسلمين عليهم أو تحرشهم بهم ومن الأمثلة على ذلك ما جاهرت به أوروبا المسيحية من عداء سافر للدين الاسلامى والدولة الاسلامية فى العصور الوسطى واعلانها الحروب الصليبية على المسلمين ، ومع ذلك فان مفكرى الاسلام يقررون فى صراحة لا مواربة فيها أن الاضطهاد الدينى فى الحالات التى حدث فيها إنما هو انحراف عن تعاليم الاسلام .

وقبل أن نختم هذا البحث عن حرية العقيدة نشير الى مسألتين ينظر البعض اليهما باعتبارهما قيودا على حرية العقيدة ، وهما مسألتا الجزية والردة .

المسألة الاولى :

الجزية :

الجزية عبارة عن قدر من المال فرضه المسلمون على من يخضع لحكمهم من أهل الذمة ، وذلك فى مقابل الدفاع عنهم واعفائهم من التجنيد .

وأساس شرعها ما ورد فى سورة التوبة اذ يقول تعالى :

(قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم

الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) .

وواضح من ذلك أن قتالهم لا يكون بقصد حملهم على تغيير عقائدهم ، وإنما لكي ينصاعوا لحكم الاسلام ، فيؤدوا الجزية ، فإذا أدوها فلا سبيل عليهم .

وتبين من هذه الآية الكريمة أن استحقاق الجزية مرتبط بشرطين:

الأول : القدرة على دفعها ، وهذا معنى قوله تعالى (عن يد) أى عن مقدرة على دفعها .

ولقد كانت الجزية بسيطة لا ترهق ، إذ كانت تتراوح بين دينار ودينارين وأربعة دنانير بحسب حال الملتزم بها ، ويقدر البعض قيمة الدينار فى ذلك الوقت بما يعادل ٣٠ قرشا ، فإذا دفع الذمى ثلاثين قرشا أو ستين أو مائة وعشرين قرشا مقابل الدفاع عنه واعفائه من التجنيد ، فهذا مما لا يحتاج الى التعليق .

ومن جهة أخرى فقد كانت الجزية لا تفرض على النساء والأطفال والمرضى والعجزة والرهبان ، لأن كل هؤلاء معفون من التجنيد وهموما فلم تفرض الجزية على عاجز عن الوفاء بها .

والثانى : الخضوع لحكم الاسلام (وهم صاغرون) أى راضون بالخضوع لنظام الدولة وأوامرها وملتزمون بها .

ولعل الحكمة فى فرض الجزية مقابل الاعفاء من التجنيد كان مرده الى خشية المسلمين من مشاركة غير المسلمين لهم فى الجهاد وعدم الاطمئنان الى تصرفهم ، كما أن المسلمين قد ألزموا أنفسهم بواجب حماية أهل الذمة ، وتمكينهم من ممارسة شعائرهم الدينية مع اعفائهم من التجنيد ، وتروى كتب التاريخ صوراً كثيرة لحالات أعفى فيها أهل الذمة من دفع الجزية عندما اضطرب جيش المسلمين الى التخلي عن الدفاع عن بلادهم ، ومثال ذلك رد الجزية الى أهل حمص حين اضطرب المسلمون الى تركها لانشغالهم فى موقعة اليرموك .

المسألة الثانية :

الردة وعقاب المرتد :

معنى الردة هى خروج المسلم عن دين الاسلام الى دين آخر أو الى غير دين وهذا أمر غير جائز حسب أحكام الشريعة الاسلامية ، وتعد الردة جريمة يعاقب مرتكبها بالاعدام ، وينفذ فيه الحكم ، بعد أن يمهل ثلاثة أيام ليستتاب فيها أى يطلب اليه العودة الى الاسلام فان أصر على رده أعدم .

ويقول البعض ان اعدام المرتد مناف لمبدأ حرية العقيدة .

ويبرر الماوردى فى الأحكام السلطانية ص ٥٥ : الحكم الشرعى بأن الاقرار بالحق (والحق هنا هو الاسلام) يوجب التزام أحكامه .
وأحكام الاسلام لا تبيح الردة .

ويستند كذلك الى قول النبى عليه الصلاة والسلام « من بدل دينه فاقتلوه » .

وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا أنه أحل دم المرتد « لا يحل دم امرئ مسلم إلا فى ثلاث : كفر بعد ايمان ، وزنى بعد احصان ، وقتل نفس بغير نفس » .

هذا وقد أجمع المسلمون فى صدر الاسلام على اعدام المرتد وقاتل ابو بكر المرتدين وأعلن الحرب عليهم ، وقضى على بن أبى طالب باعدام المرتد .

ومن جهة أخرى فان الاسلام ليس مجرد عقيدة ، وانما هو عقيدة وشريعة هو دين ودولة ، ومن شأن البردة أن تؤثر على كيان الدولة . وأن الردة تنطوى على الاساءة الى الاسلام . بل انها فى بعض صورها قد ترادف جريمة الخيانة العظمى وهى جريمة عقابها الاعدام فى التشريع الحديث . وقد لجأ اليهود فى عهد النبى الى هذا الأسلوب بالدخول فى الدين جماعة ثم الخروج منه بقصد الاساءة الى الاسلام . وفيهم نزلت الآية الكريمة : (وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى

أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون) .

ورغم وضوح المبدأ واستقراره ، فإن البعض يرى أنه متعارض مع مبدأ حرية العقيدة ، وأنه لا توجد آية فى القرآن تنص على عقاب المرتد ، فإذا كانت السنة النبوية قد قررت هذا العقاب ، فإن هؤلاء يقولون بأن المقصود منها كان المقائلين . الخ . ما ساقوه من أقوال وحجج لا يستقيم لها وزن أمام صراحة النصوص .

(راجع فى ذلك كتاب مبادئ نظام الحكم فى الاسلام للدكتور عبد الحميد متولى ص ٧٣٩ وما بعدها) .

ويبدو من آراء بعض الفقهاء المعاصرين أنهم يرون أن الردة التى حدثت فى أغلب الأحوال كانت تأخذ صورة جماعية ، مما لا تعتبر معه مجرد خروج من الاسلام وانما تعتبر خروجاً على الاسلام (أى مقاومته) ويمثلون لذلك بحالة اليهود الذين ورد بشأنهم النص القرآنى آنف الذكر ، وبأن حروب الردة كانت لمقاومة ردة جماعية . أما فى العصر الحديث فإن خروج فرد عن الاسلام لأسباب لا تعتبر خروجاً على الاسلام ، فإن عقابه بالاعدام محل نظر ، ويكفى أن يعاقب تعزيراً بالحبس ، يؤيدون هذا الرأى بأن عقوبة المرتد ليست من الحدود التى وردت فى القرآن ، وانما هى بالاتفاق عقوبة تعزيرية ، ويمكن الترخص فى تحديدها بما يتناسب مع خطر الجريمة بمراعاة ظروف الزمان . كما يستندون الى نقل نقلوه عن ابن القيم بشأن مسألة عقاب المرتد اذ يقول « انها مسألة لا علاقة لها بحرية العقيدة المقررة فى الاسلام وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الاسلامية وأسرارها من نزوع أعدائها المتربصين بها للنيل منها بادعاء الاسلام » ولقد أشار القرآن لهذا المعنى فى الآية الكريمة : (وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون) .

(راجع الدكتور عبد الحميد متولى - المرجع السابق ص ٧٥٣) .

الذى يبدو لنا فى هذا المصدد ، أن جريمة الردة اذا وقعت فى

دولة اسلامية اتخذت النظام الاسلامى كقاعدة عامة أساسا لنظام الحكم فيها وتقيدت بمبادئه ، فانها فى هذه الحالة تكون بمثابة خروج على مبادئ النظام العام فى الدولة واعتداء على أصول الحكم ومبادئه الجوهرية شأنها تماما شأن أى جريمة يرتكبها فرد فى أى دولة من الدول ضد نظام الحكم فيها ، أو خروجا على مبادئه مما تعتبره التشريعات الحديثة من قبيل الخيانة ، وخاصة اذا أخذنا فى الحسبان أن العقيدة والشريعة فى الدولة الاسلامية متلازمان مترابطان ، وأن مبادئ الحكم فى الدولة الاسلامية تقوم على العقيدة والشريعة معا . أى أن الدين يشكل عنصرا رئيسيا فى نظام الدولة .

★ ★ ★

حرية الرأي

من المبادئ المستقرة فى الدساتير الحديثة فى أغلب الدول .
ما تقرره تلك الدساتير من كفالة حرية الرأي والتعبير عنه بكافة
الوسائل ، وكذلك حرية البحث العلمى وكفالته وتشجيعه .

ويعنى عام فان هذه المبادئ تدعو الى حرية الانسان فى التفكير
والبحث وابداء رأيه والتعبير عنه بكافة الوسائل .

غير أنه يلاحظ دائما أن هذه الحرية المكفولة ، تتقيد بعدم المساس
أو الاضرار بالفرد أو الجماعة ، بمعنى أن لا يكون فى ممارستها ما يتضمن
اخلافا بحقوق الآخرين ، مما يعتبر جرائم فى نظر القانون وحسب
ما يقرره .

ولذلك فان النصوص الدستورية التى تقرر هذه المبادئ تحرص
على الاشارة الى أن ممارسة حرية الرأي تكون فى حدود القانون .
والحقيقة أن الذى يقرر نطاق هذه الحريات ومداها يتأثر دائما بالمناخ
الذى يسيطر على الدولة ، مما يكون له أثره على عمل المشرع فى الاقلال
أو التوسعة فى الضوابط والقيود ، وكذلك يكون له أثره على السلطة
التنفيذية فيما تمارسه من رقابة على تطبيق المبدأ وضوابطه متأثرة
ولا شك فى عملها باعتبارات السلامة الوطنية ولكن تحت رقابة الرأي
العام والقضاء .

والعبرة دائما بالتطبيق .

ولقد عنى المشرع الدستورى المصرى بتأكيد مبادئ حرية الرأي
والتعبير وكفالة البحث العلمى ، فورد فى دستور جمهورية مصر العربية
الصادر فى سبتمبر سنة ١٩٧١ فيما يتعلق بهذه الحرية ، النصوص
الآتية :

مادة ٤٧ : حرية الرأي مكفولة ، ولكل إنسان التعبير عن رأيه

ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون ، والنقد الذاتى والنقد البناء ضمان لسلامة البناء الوطنى .

مادة ٤٨ : حرية الصحافة والطباعة ووسائل الاعلام مكفولة ، والرقابة على الصحف محظورة وانذارها ، أو وقفها أو الغائها بالطريق الادارى محظور ، ويجوز استثناء فى حالة اعلان الطوارئ أو فى زمن الحرب أن يفرض على الصحف والمطبوعات ووسائل الاعلام رقابة محددة فى الأمور التى تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الأمن القومى ، وذلك وفقا للقانون .

وهذه النصوص كما هو واضح ، تؤكد على هذه الحريات وتدعمها بحرية الصحافة باعتبارها المعبر الرئيسى عن الرأى العام ، فلا تفرض عليها أى قيد الا فى حالات الطوارئ وذلك على سبيل الجواز والاستثناء أما حرية البحث العلمى فلم يقتصر الدستور على تقريرها مطلقة من غير قيد ، بل ألزم الدولة بكفالتها وتوفير وسائل التشجيع اللازمة لتحقيقها .

الاسلام وحرية الرأى :

لقد كفل الاسلام حرية الرأى .

بل ان حرية ابداء الرأى لم تكن فى نظر التشريع مجرد حق للفرد ، بل انها ترقى فى بعض الأحيان الى مستوى الواجب الذى عليه أن يقوم به .

وآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية حافلة بما يؤكد هذه الجرية

فالقرآن الكريم يدعو الناس الى النظر والتفكير فى خلق السموات والأرض ويعلن أن فى نزول الماء من السماء ما تحيا به الأرض بعد موتها تلك آيات لقوم يعقلون ، ويدعو الناس الى النظر والتأمل فى مخلوقاته .

كما أن القرآن يدعو الناس الى أن يبدوا رأيهم أى يكون دورهم

ايجابيا فى هذا المجال (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون
بالمعروف وينهون عن المنكر) ويقوله تعالى : (أدع الى سبيل ربك
بالحكمة والبلوغة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) .

ويؤكد الرسول على هذا المبدأ حين يقرر بأن الدين النصيحة وبأن
« أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » .

كما يشجع الرسول عليه الصلاة والسلام على الاجتهاد وابداء
الرأى دون خوف من مغبة الخطأ ، حين يقرر أن المجتهد مأجور ، وأن
من اجتهد فأخطأ فله أجر ، ومن اجتهد فأصاب فله أجران ، كما فى
المحديث « من خرج يطلب علما فهو فى سبيل الله حتى يرجع » .

ولا يقيد الاسلام الاجتهاد والرأى فى المسائل الدينية الا بما ورد
فى التشريع الاسلامى من أحكام قطعية وأصول ومبادئ عامة تعتبر من
أركان الدين والشريعة ولا تقيد الرأى فى المسائل الدنيوية الا بعدم
الموصول الى حد ارتكاب الجريمة والدعوة الى الفتنة .

(راجع مبادئ نظام الحكم فى الاسلام للدكتور عبد الحميد متولى
ص ٧٠٨ وما بعدها) .

وقد عنى الخلفاء بتشجيع الاجتهاد الشرعى والبحث العلمى ،
فازدهرت فى ظل دولة الاسلام دولة العلم ، ولم يدخر الخلفاء وسعا
فى تشجيع العلماء والانفاق على تحصيل العلوم .

يشير أحد المستشرقين الى سيطرة الاسلام خمسمائة عام من ٧٠٠
الى ١٢٠٠ على العالم بالقوة والعلم ، وبتفوق حضارته وأن الخلفاء
كانوا قد وضعوا فى المقام الاول انتشار الآداب والفنون والعلوم ، والى
أن الثقافة فى العالم الاسلامى ارتفعت الى درجات العرش (أى الخلفاء
انفسهم) فكان الخلفاء يناقشون فى أفكار أرسطو وأفلاطون فى الوقت

الذى كانت فيه طبقة الأشراف فى الغرب تتباهى بعدم معرفتها القراءة.

(راجع الحضارة العربية لريسلر - المرجع السابق ص ٨٢)

وأنه وان بدأ فى بعض عهود الاسلام مقاومة لحرية الرأى والفكر ، فانما كان ذلك فى فترات معينة ، وكان فى الغالب متعلقا بأمور سياسية أو صبغت بالصيغة السياسية ، أما فى مجال السراى والبحث العلمى البحث فقد كان محل تشجيع مستمر .

ولا شك أن الحالات الظاهرة فى التاريخ الاسلامى التى حدث فيها اضطهاد للعلماء نتيجة ابداء رأى معين انما كان ، وكما بينا لأسباب سياسية ، فالامام مالك قد اضطهد فى زمن المنصور عندما أفتى بعدم لزوم بيعة الكره ، وقد رأى فيها المنصور دعوة الى التمرد عليه .

والامام أبو حنيفة اضطهد فى عهد الرشيد حينما رفض منصب القضاء .

ويقول بعض الباحثين ان مبعث اضطهاده هو الاعتقاد بأن امتناعه من قبول المنصب ينبىء عن عدم ولائه للدولة .

والامام أحمد بن حنبل اضطهد فى عصر المأمون والمتوكل لأنه امتنع عن الخوض فى مشكلة خلق القرآن وابداء تأييده لما رآه الخليفةان المذكوران من رأى فى هذه المشكلة .

وتتلخص هذه المشكلة وهى بكاملها مشكلة رأى ، نشأت عن حرية الجدل التى لا حدود لها ، تتلخص فيما رآه بعض مفكرى المسلمين (ومنهم المعتزلة) من رأى فى القرآن ، وهل هو قديم أى هو موجود منذ الأزل أم أنه محدث أو مخلوق ، أى أن الله سبحانه وتعالى قد خلقه بعد أن لم يكن . وانتهوا الى أن القرآن مخلوق - لأنه لو كان قديما لكان معنى هذا وجود قديمين ، والله سبحانه هو المنفرد بالقدم والأزلية .

وقد استطاع المعتزلة اقناع المأمون ثم المتوكل برأيهم ، وأرادوا حمل الناس على اعتناقه ، فعارض من عارض ، وامتنع من امتنع وكان من بينهم الامام بن حنبل . الذى أصر على عدم الخوض فى أمور تؤدى الى الخلاف ولا يرجى منها فائدة ، ولم يرد عنها شىء فى كتاب الله ، وكان امتناعه سببا لاضطهاده .

وهذه الحالة وغيرها من حوادث جرت على مدار التاريخ الاسلامى تمثل استثناءات محدودة لا تؤثر على المبدأ الاساسى وهو حرية الرأى والتعبير .

وكما قلنا من قبل ، فان حرية الرأى لم تكن مقررة فقط ، بل وكانت مطلوبة ، أى كانت من الامور الواجبة على المسلمين ، خاصة اذا تعلق الأمر بالتعبير عن رأيهم فى الحاكم وتصرفاته .

ولعل من اقوى الأدلة على وجوب الرأى ، أن أساسا رئيسيا من أسس نظام الحكم الاسلامى هو الشورى ، وما الشورى الا مجالا لصراع الآراء وتبادل الأفكار للوصول الى الصواب ، وأن فيما دار من جدل بمناسبة اختيار الخلفاء الراشدين ما يقطع بأهمية هذا المبدأ بل ان الخليفة نفسه ليطلب الى الناس أن يبدو رأيهم فى سياسته بصراحة مهما كان الرأى .

يقول أبو بكر حين ولى الخلافة ، « أيها الناس انى وليت عليكم ولست بخيركم ، فان رأيتمنى على حق فأعينونى ، وان رأيتمنى على باطل فسدونى » .

ويقول عمر بن الخطاب فى احدى خطبه . « أيها الناس ، من رأى منكم فى اعوجاجا فليقومه » .

فقام أحد الحاضرين وقال : « والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » .

قال عمر : « الحمد لله الذى جعل فى هذه الامة من يقوم عمرا بسيفه » .

وفى هذه الاثار ما يوضح بنجلاء مدى ايمان الحاكم بالحاجة الى الرأى يستعين به على أموره ، ويسدد به ما يعترى تصرفه من قصور .

ولقد كان المجتمع الاسلامى فى تلك الجهود الزاهرة ، يمارس حقه فى الراى والنقد للحكام ، فكان الناس يبديون الراى والحكام يتقبلون النقد ، ويرجعون الى الحق :

قال رجل لعمر بن الخطاب : اتق الله يا عمر .

فاعترض آخر على قوله وقال : تقول لأمير المؤمنين اتق الله ؟

قال عمر : دعه فليقلها : فلا خير فيكم اذا لم تقولوها ، ولا خير فينا اذا لم نقبلها منكم .

ووقف عمر بن الخطاب يخطب فى المسجد ، داعيا الى عدم التغالى فى المهور مطالبا بتحديددها فجاءه من أقصى المسجد صوت امرأة تقول : « ليس هذا لك يا عمر » وقرأت الآية الكريمة . « وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احدهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا اتأخذونه بهتانا واثما مبينا » فكف أمير المؤمنين عن مقالته وقال : كل الناس أعلم منك يا عمر ، حتى النساء « أصابت امرأة وأخطأ عمر » .

فحين ألزمته الحجة بنص القرآن ، لم يتزدد فى الرجوع الى الحق وقبول الراى دون أن يسترسل فيما أنتواه ، أو تأخذه فيه العزة بالاثم .

كما يروى ابن عمر الحادثة التالية :

جاءت عمر بن الخطاب برود (أى قطع من القماش) من اليمن فوزعها على المسلمين ، فخرج من نصيب كل رجل برد واحد ، ونصيب عمر كنصيب واحد منهم .

قيل : واعتلى عمر المنبر وعليه البرد ، وقد فصله قميصا ، لندب الناس الى الجهاد ، فقال له رجل ، لاسمعا ولا طاعة .

قال عمر : ولم ذلك ؟

قال الرجل : لأنك استأثرت علينا ، لقد خرج في نصيبك من الأبراد الثمينة برد واحد ، وهو لا يكفيك ثوبا ، فكيف فصلته قميصا ، وأنت رجل طويل ؟ فالتفت عمر الى ابنه وقال : أحبه يا عبد الله .

قال عبد الله بن عمر : لقد ناولته من بردى فأتم قميصه منه .

قال الرجل : أما الآن فالسمع والطاعة .

لم يغضب عمر ، رغم قسوة الاتهام ، ولكنه رد على الناقد بالحجة ، فالزمه الرجوع الى الحق .

أما مناصحة الحكام ، فقد كانت واجبا مقررا على ذوى الرأى من رجال الاسلام وقد سبق أن أشرنا الى أحاديث الرسول فى هذا الشأن وما تؤكدده من أن الدين النصيحة .

وإليك أمثلة فى التطبيق :

دخل أبو مسلم الخولانى ، وهو من التابعين على معاوية ابن أبى سفيان فقال : السلام عليك أيها الأجير .

فقالوا : قل السلام عليك أيها الأمير .

فقال : السلام عليك أيها الأجير .

فقالوا : قل الأمير .

فقال معاوية : دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول .

فقال : انما أنت أجير استأجرك رب الغنم لرعايتها ، فان أنت هنات جريها وداويت مرضاها ، وحبست أولها على أخراها ، وفأك سيدها أجرك . وان أنت لم تهنأ جريها ، ولم تداو مرضاها ، ولم تحبس أولها على أخراها عاقبك سيدها .

(السياسة الشرعية لابن تيمية ص ١٢) .

وقد أرسل الحسن البصرى الى أمير المؤمنين الامام العادل عمر ابن عبد العزيز بالرسالة التالية ، يبصره ويحذره وينصحه بما يتبغى ان يتوفر فى الامام العادل من خصال ، بأسلوب رائع ، وعبارات قوية ، لا خوف فيها ولا وجل ، وتلك هى الرسالة .

« اعلم يا امير المؤمنين أن الله جعل الامام العادل قوام كل مائل . ومصدر كل حائر ، وصلاح كل فاسد ، وقوة كل ضعيف ، ونصقة كل مظلوم ، ومفرج كل ملهوف .

والامام العادل يا امير المؤمنين كالآب الحفى على ولده ، يسعى لهم ويعلمهم كبارا ، ويكتسب لهم فى حياته ، ويدخر لهم بعد مماته .

والامام العادل يا امير المؤمنين كالأم الشفيقة البرة الرحيمة بولدها ، حملته كرها ، ووضعتة كرها ، وربته طفلا ، وتسهر لسهره ، وتسكن بسكونه ، ترضعه تارة ، وتفطمه تارة ، وتفرح بعافيته ، وتغنم بشكايته . .

والامام العادل يا امير المؤمنين رضى الينامى ، وخازن المساكن يربى صغيرهم ، ويعين كبيرهم .

والامام العادل كالقلب بين الجوانح - تصلح الجوانح بصلاحه وتفسد بفساده .

ولا تحكم يا امير المؤمنين فى عباد الله بحكم الجاهلية ، ولا تسلك بهم سبيل الظالمين ولا تسلط المستكبرين على المستضعفين ، فانهم لا يرقبون فى مؤمن الا ولا ذمة ، فتبوه بأوزارك وأوزار مع أوزارك ، وتحمل أئفالك وأثقالا مع أثقالك ، ولا يغرينك الذين يتنعمون بما فيه بؤسك ويأكلون الطبيبات باذهاب طبيباتك فى آخرتك .

(راجع نظام الحكم فى الاسلام للدكتور النبهان - المرجع السابق ص ٢٥٣) .

ومما جاء فى الرسالة التى بعث بها القاضى ابو يوسف (صاحب أبى حنيفة) الى أمير المؤمنين هارون الرشيد ، حين كلفه بوضع

احكام الخراج ، وقد وردت هذه الرسالة فى مقدمة كتاب الخراج ، وتضمنت النصح الشسديد . والوعد والوعيد ، لم يحل دون ابدائها ما كان للرشيد من هيبه وسطوة ، بل نظر اليها قاضى القضاة باعتبارها حقه وواجبه معا ، عاملا بما دعا اليه الرسول عليه الصلاة والسلام من مناصحة ولاة المسلمين .

وقد جاء فى هذه الرسالة :

« . . . يا أمير المؤمنين ، ان الله وله الحمد قد قلدك أمرا عظيما ، ثوابه أعظم الثواب ، وعقابه أشد العقاب ، قلدك أمر هذه الأمة فأصبحت وأمسيت وأنت تبني لخلق كثير قد استرعاكهم الله واثتمنك عليهم وابتلاك بهم وولاك أمرهم ، وليس بلبث البنيان - إذا أسس على غير التقوى - أن يأتيه الله من القواعد فيهدمه على من بناه وأعان عليه . فلا تضيعن ما قلدك الله من أمر هذه الأمة والرعية ، فان القوة فى العمل باذن الله .

. . فلا تلق الله غدا وأنت سالك سبيل المعتدين فان ديان يوم الدين انما يدين العباد بأعمالهم ولا يدينهم بمنازلهم ، وقد حذرک الله فاحذر ، فانك لم تخلق عبئا ، ولن تترك سدى . وان الله سائلک عما أنت فيه وما عملت به ، فانظر ما الجواب . . الخ » .

تلك بعض الامثلة القليلة من بين الكثير الذى تموج به آثار السلف الصالح ، وهى تكفى لتأكيد ما قرره الاسلام من تقرير لمبدأ حرية الراى والنقد والى أى حد كان مضمون هذه الحرية مقبولا لدى الحاكمين . معمولا به من قبل المحكومين .

ونعود ونؤكد أنه وان كان التطبيق لم يخل من خروج على هذا المبدأ بدواعى السياسة والمصالح الخاصة ، الا أن هذا لا يخل بالحقيقة التى قررها الاسلام كمبدأ جوهرى ، هو أساس الشورى ، وهو واجب كل من يقدر عليه ، حتى يصلح حال الأمة ويغدق الله عليها من خيراته وفضلته .

حرية التملك (أو حق الملكية)

المقصود بحرية التملك حق الفرد فى تملك الأموال بالوسائل المؤدية الى الملكية كالميراث والشراء وغير ذلك من العقود والوسائل المشروعة قانونا .

والملكية من الموضوعات التى يثور فيها أشد الخلاف بين المذهب الفردى والمذاهب الاشتراكية .

فالمذهب الفردى يجعل من الملكية الفردية حقا مطلقا أى تعطى المالك الحق بالنسبة للملكه فى أن يتصرف فيه ويستغله ويستعمله بكل الوسائل والأساليب دون حد أو قيد .

أما المذاهب الاشتراكية ، أو الجماعية ، فإنها تذهب الى العكس الى حد أن المذاهب المتطرفة منها تذهب الى إلغاء الملكية الغاء تاما . ويكون الفرد بالنسبة للانتفاع بها فى مقام الوكيل عن الدولة ، وقد تتسامح هذه المذاهب أحيانا فتبجح الملكية الفردية فى حدود ضيقة جدا « أى بالنسبة للأموال التى تلزم للفرد لاستعماله الشخصى ، والأموال التى لا يحتاج فى استغلالها الا الى عمله هو دون عمل أى شخص سواه » .

ولم تظهر منافسة المذاهب الاشتراكية للمذهب الفردى الا فى العصر الحديث والذى لا يرجع الى الماضى لأكثر من قرن من الزمان ، وذلك عندما نشأت الأفكار الاشتراكية داعية الى ترجيح جانب العمل على جانب الملكية والى منع استغلال العمل لصالح رأس المال .

وبين هذين الاتجاهين المتناقضين ، حاولت الكثير من الدول أن توفق بينهما بحيث تحتفظ بالملكية الفردية مع تقييدها ، الى جانب الملكية العامة أو الملكية الاجتماعية أى ملكية الدولة ، بحيث ذهبت الى آمام متفاوتة بحسب تأثرها بالأفكار الاشتراكية والاجتماعية ، الى تعديل أوضاعها التشريعية لتحقيق هذا التوافق .

وضع الملكية الفردية فى مصر :

كانت الملكية فى مصر تخضع فى تنظيمها منذ أواخر القرن التاسع عشر للتشريعات المدنية التى صدرت فى ذلك الحين منقولة عن التشريعات الغربية القائمة على المذهب الفردى ، ولذلك كانت الملكية بحسب أحكام القانون المدنى هى حق المالك المطلق فى التصرف فى ملكه واستغلاله واستعماله ، ولم يكن لها من قيود اللهم إلا قليلا من القيود المتعلقة بالملكية العقارية ، مثل حق الشفعة وحقوق الجوار أو الارتفاقات وكانت مستوحاه من الشريعة الاسلامية .

غير أنه فى حوالى منتصف هذا القرن صدر القانون المدنى المصرى الجديد سنة ١٩٤٨ ، وتأثر بالأفكار الاجتماعية التى سادت وانتشرت خلال هذا القرن ، فقرر صراحة بأن الملكية وظيفة اجتماعية ، أى أن المالك لم يبق حرا فى التصرف فى ملكه على نحو مطلق ، بل وردت على حرته فى التصرف قيود عديدة .

وما أن قامت الثورة المصرية فى ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ ، متخذة ضمن مبادئها تحقيق العدالة الاجتماعية ، حتى تعرض مبدأ الملكية لكثير من التقييد والتعديل بما يتفق مع الاتجاه الجديد ، فصدرت قوانين الإصلاح الزراعى المتعاقبة فى السنوات ١٩٥٢ و ١٩٦١ و ١٩٦٩ بتحديد الحد الأقصى للملكية الزراعية بحيث أصبح حسب التعديل الأخير لا يتجاوز خمسين فدانا ، وتنظيم العلاقات الايجارية بتحديد ايجار الاراضى وتقييد سلطة المالك فى إنهاء العلاقة الايجارية ، كما صدرت قوانين أخرى مماثلة فى شأن تنظيم العلاقة بين ملاك العقارات ومستأجريها ، الى غير ذلك من التشريعات المختلفة التى قيدت الملكية الفردية وحدثت من سلطان المالك .

وبحسب الأحكام الدستورية القائمة . والتى تضمنها دستور جمهورية مصر العربية الصادر فى سبتمبر سنة ١٩٧١ فقد قسم الملكية الى ثلاثة أنواع : الملكية العامة ، والملكية التعاونية ، والملكية الخاصة (الملكية الفردية) فقرر أن الملكية بأنواعها الثلاثة تخضع لرقابة الشعب وتحميها الدولة (المادة ٢٩) وعرف الملكية العامة بأنها هى ملكية

الشعب (المادة ٣٠) ، كما عرف الملكية التعاونية بأنها ملكية الجمعيات التعاونية (المادة ٣١) .

أما الملكية الخاصة فتخضع لأحكام النصوص الآتية :

مادة ٣٢ : الملكية الخاصة تتمثل فى رأس المال غير المستغل، وينظم القانون أداء وظيفتها الاجتماعية فى خدمة الاقتصاد القومى وفى اطار خطة التنمية دون انحراف أو استغلال ، ولا يجوز أن تتعارض فى طرق استخدامها مع الخير العام للشعب .

مادة ٣٤ : الملكية الخاصة مصنونة ، ولا يجوز فرض الحراسة عليها الا فى الأحوال المبينة فى القانون ويحكم قضائى ، ولا تنزع الملكية الا للمنفعة العامة ومقابل تعويض وثقا للقانون ، وحق الارث فيها مكفول .

مادة ٣٥ : لا يجوز التأميم الا لاعتبارات الصالح العام ويقانون ، ومقابل تعويض .

مادة ٣٦ : المصادرة العامة للأموال محظورة ، ولا تجوز المصادرة الخاصة الا بحكم قضائى .

مادة ٣٧ : يعين القانون الحد الأقصى للملكية الزراعية بما يضمن حماية الفلاح والعامل الزراعى من الاستغلال وبما يؤكد سلطة تحالف قوى الشعب العاملة على مستوى القرية .

وطبقا للنصوص المتقدمة ، فان نص القانون على حماية الملكية الخاصة واقرارها وصيانتها مرتبط بان تكون ملكية غير مستغلة ، كما أن لها وظيفة اجتماعية فى خدمة الاقتصاد القومى وبالنسجام مع خطط التنمية ومع الخير العام للشعب ، فاذا تجاوزت هذه القيود جاز فرض الحراسة عليها بحكم قضائى ، كما لا يكون نزع الملكية الا للمنفعة العامة ومقابل تعويض ، كما لا يجوز تأميمها الا للصالح العام .

الملكية فى الاسلام :

ان حرية التملك أصل مقرر فى الاسلام .

واذا كان القرآن الكريم لم ينص صراحة على هذا الحق ، الا ان آيات القرآن قاطعة فى تقريره ، وكذلك ما أقره من أنظمة لا تقوم الا على أساس وجود الملك تؤكد وجود الملكية الفردية أى حق الأفراد وحریتهم فى التملك .

فالكثير من آيات القرآن الكريم تشير الى أموال الناس بما يؤكد اختصاصهم بها واعتبارها أموالهم أى ملكا لهم ، ويقول الله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ﴾ ، ويقول تعالى ﴿ خذ من أموالهم صدقة تزكّیهم ﴾ ، ويقول جلّت قدرته ﴿ ولا تاكلوا أموالكم بینكم بالباطل ﴾ وهكذا ، كذلك اذ فرض القرآن الزكاة وقرر الصدقة وواجبات التكافل الاجتماعى ونظم الموارث والوصايا فكل هذه المقررات لا توجد الا على أساس الملكية .

والرسول عليه الصلاة والسلام قد أكد وجود الملكية قولا وعملا وإقرارا فمن السنة القولية « لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفسه » وقال عليه الصلاة والسلام فى خطبته الشهيرة فى حجة الوداع « ان دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام كحرمة يومكم هذا » كما أن الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان يملك الأشياء ، ويبيع ويشترى ويقر أصحابه وسائر المسلمين على التملك وعلى البيع والشراء .

ومن جهة أخرى فقد قرر القرآن والسنة حماية الملكية بوسائل عديدة ، فحرم أكل أموال الناس بالباطل ، وإنذر بالويل للمطففين (الذين اذا أكتالوا على الناس يستوفون واذا كالسوهم أو وزنوهم يخسرون) وحرم الربا لأنه أكل للأموال بالباطل ، وقرر حد السرقة حماية للمال « ومما يؤكد أن حد السرقة مقرر لحماية الملكية الفردية أساسا الشك فى تطبيقه على السرقة من المال العام لقيام شبهة المشاركة فى الملك وهو ما يذهب اليه بعض الراء » .

وكل ما يتطلبه المشرع فى الملك أن يكتسب من حلال أى بتطريقة مشروعة ، فالملك عن طريق الميراث وعن طريق الوصية وعن طريق البيع والشراء وعن طريق احياء الأرض الموات مشروع وحلال .

وبناء على ما تقدم فإن الملكية مقررة شرعا باعتبارها حقا ككل الحقوق ويعرفها فقهاء الشريعة بأنها « اختصاص بالشئ يمنع الغير عنه ، ويمكن صاحبه من التصرف فيه ابتداء إلا لمانع شرعى » .

طبيعة حق الملكية فى الاسلام :

ان الاسلام لم يجعل من الملكية حقا مطلقا ، بل إن القيود الشرعية التى فرضها الشرع على الملاك تجعل من الملكية وظيفة اجتماعية فالله سبحانه وتعالى هو خالق كل شئ ، وقد خلق ما فى الأرض جميعا لينفع به عباده . وإذا كان المال يوزع بين نوعين من الملكية ، نوع منه لا يكون ملكه الا عاما لصالح الجماعة فيعتبر مملوكا للدولة ومنه الماء والكلا والنار على ما ورد بالحديث الشريف ، ونوع منه يختص الناس بمفرداته اختصاص ملك ، وما اختصاصهم بالملك بمانحهم سلطة مطلقة فى المال ، لأنهم مستخلفين فيه ، لذلك تعين على المالك الالتزام بالقيود الشرعية لاستعمال المال واستثماره والتصرف فيه ، بما يحقق صالح المالك نفسه وصالح الجماعة .

فبالنسبة للمالك :

أولا - هناك أموال لا يجوز تملكها :

١ - اما لأنها من الملكيات العامة شرعا كالماء والكلا والنار لحديث الرسول عليه الصلاة والسلام « الناس شركاء فى ثلاثة : الماء والكلا والنار » .

٢ - واما لأنها محرمة فلا يرد عليها ملك كالخمر والخنزير إذ ورد النص الصريح بتحريمها .

ثانياً - ليس المالك حر التصرف فى أمواله حتى فى شئون نفسه .

١ - فهو ملتزم شرعاً بحسن الانفاق ، بلا اسراف ، ولا تبذير (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسوراً) .

٢ - وهو مطالب بعدم حجب المال عن التداول (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعباب اليم ، يوم يخمى عليها فى نار جهنم تكدوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون) .

وفى هذا دلالة قاطعة على تحريم اكتناز الأموال ، لما فى ذلك من حبس لها عن التداول والمشاركة فى تنمية الموارد وتوفير احتياجات البشر . ومن الأمثلة على ذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد أقطع بلالا أرضاً (أى ملكه :أيها) فلما عجز بلال عن اصلاحها أو زراعتها كلها ، طالبه عمر بالنزول عما لم يستطع زراعته فأبى ، فارغمه عمر على ترك ما زاد على حاجته وقسمه بين المسلمين .

كذلك فإن من المقرر شرعاً ، أن من قام بتحديد جزء من الأرض الموات (وهو ما يسمى بالتحجير أى وضع علامات بالحجر) لآحياءه فإن آحياءه تملكه ولكنه اذا قام بالتحجير ولم يبادر الى اصلاحه والافادة منه خلال ثلاث سنوات سقط حقه ، وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام « ليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين » ، وأكد عمر بن الخطاب العمل بهذا المبدأ .

وهكذا تبدو سمات الوظيفة الاجتماعية فى الملكية ، بما فرض على المالك من واجبات .

أما بالنسبة لعلاقة المالك بغيره :

فالقنود الشرعية على المالك عديدة .

ولهذه القنود هدفان :

الاول : عدم الاضرار بالغير .

الثانى : تحقيق صالح الجماعة .

الهدف الأول : عدم الاضرار بالغير (أى غير المالك) :
يرجع تقرير هذه القيود الى قاعدة عامة قررها الرسول عليه
الصلاة والسلام فى الحديث الآتى :

« لا ضرر ولا ضرار »

ويتفرع عن هذه القاعدة عدة قواعد أصولية « الضرر الأشد يزال
بالضرر الأخف » ، « يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام » ، « الضرر
يزال » . . . الخ .

وتطبيقا لهذه القاعدة وتفرعاتها تتقرر القيود . وسنحاول
استعراضها :

١ - روى أن أحد الأنصار شكا الى النبى عليه الصلاة والسلام من
أن له بستان وأن لأحد المسلمين نخل فى داخل البستان ، وملكية النخل
فى ملك الغير مسلم بها وأن مالك النخل يدخل هو وأهله فى بستان
الأنصارى فيؤذيه ، فطلب الرسول عليه السلام من مالك النخل أن
يبيعه لصاحب البستان أو يهبه له فأبى ، فقال له الرسول عليه الصلاة
والسلام : « أنت مضار » وأمر مالك البستان بقطع النخل وما فعل ذلك
الا لدفع الضرر الأشد .

٢ - تقرير حقوق الارتفاق على أرض الغير لصالح مالك الأرض
المحبوبة عن الطريق أو غيرها ، كحق المرور وحق المجرى .

وقد روى أن محمدا بن مسلمة منع جارا له من أن يروى أرضه ، لأنه
لا سبيل لذلك الا بمرور الماء فى أرض مسلمة ، ولكن عمر بن الخطاب
سال مسلمة عما اذا كان عليه من ذلك ضرر ، فلما أجاب بالنفى قائل
له عمر « والله لو لم أجد له ممرا الا على بطنك لأمرته » .

٣ - تقرير حق الشفعة للمالك المشترك أو الجيران وما يجيزه من
أفضليتهم فى التملك دون غيرهم ، رؤى فيه دفع الضرر الذى يصيبهم
من شريك جديد أو جار جديد ، فجاز بالشفعة أن يتملكوا جبرا عن
صاحبها اذا رغب فى التصرف للغير .

٤ - حرية المالك في التصرف في ملكه تصرفا مضافا الى ما بعد الموت مقيدة بحدود محددة ، وذلك لمنع الاضرار بالورثة .

هذه بعض المبادئ المقررة بالنسبة للقيود التي ترد على الملكية لصالح الأفراد وكلها قاطعة في أن الأساس فيها عدم الأضرار بالغير .

الهدف الثانى : تحقيق صالح الجماعة :

ليس المالك طبقا للأصول الشرعية حر التصرف فى ملكه ، بل أن المشرع قد فرض على الملكية حقوقا وقيودا لصالح الجماعة باعتبار أن مصلحة المجموع غالبية على مصالح الأفراد . ووفقا لهذه الحقوق والقيود وعلى أساسها :

١ - فرض الله سبحانه على المسلمين الزكاة تؤخذ من أموالهم لتصرف فى مصالح الجماعة سواء أكانت مصالح الدولة كلها أو مصالح الفقراء والمحتاجين منها .

٢ - للحاكم أن يأخذ من أموال الأغنياء إذا قامت الضرورة لمواجهة مصالح المجموع إذا لم تكف موارد الدولة وخاصة الزكاة للوفاء بها .

٣ - يرى كثير من الفقهاء المعاصرين أن من حق الحاكم أن يضع حدا أعلى للملكية الأموال وأن يؤمم الملكيات التي يقتضيها الصالح العام .

ويستدلون على تحديد الملكية بأدلة شتى منها أن الدولة الإسلامية فى الأندلس قد صادرت أملاك الأغنياء (المستشار على منصور فى كتابه نظم الحكم والادارة فى الشريعة الإسلامية ص ٨٧) كما يستدلون على ذلك بالآية الكريمة (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) وأن مفهومها أن الأرض خلقت للناس جميعا فلا اختصاص لأحد منهم ، وأن كان لكل انسان حظ به الذى يسد به حاجاته وتقوم به حياته فى النطاق الذى تقرره العدالة وتحدده نواميس العمران ومقتضيات الاجتماع (الشيخ على الخفيف فى بحث له عن الملكية) .

كما يؤيدون رأيهم بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام « الناس شركاء فى ثلاثة الماء والكلأ والنار » فضلا عن أنه وضع أساس الملكية

الجماعية ، الا أن هذه الأموال ليست أنواعها واردة على سبيل المحصر بل يلحق بها كل ما كان مثلها فى حاجة الناس جميعا اليها (الدكتور مصطفى السباعى فى كتابه اشتراكية الاسلام ص ١٥٩) كما يستدلون على ذلك بما فعله عمر بن الخطاب فى أرض السواد بالعراق ، اذ رخص تقسيمها على الفاتحين - خلافا لنص القرآن وأبقاها تحت يد أصحابها الاصيلين مقابل التزامهم بالخراج . ويرون أن هذا الوضع مؤداه تأمين للأرض باعتبار ملكية الرقابة فيها لبيت المال .

على العموم فان من الفقهاء المحدثين ، من يرون أن من حق الحاكم أن يتدخل بتحديد الملكية الى الحد الذى تتحقق به مصلحة المجتمع فى وقت معين وظروف معينة وممن أقروا حق ولى الأمر العادل فى نزع الأراضى من أيدي أهلها المرحوم الدكتور محمد عبد الله العربى، والمرحوم الشيخ أبو زهرة .

(راجع فيما تقدم ملكية الأراضى فى الاسلام د . محمد عبد الجواد محمد الأستاذ بجامعة القاهرة - فرع الخرطوم ص ٢٦٩ وما بعدها) .



مبادئ الاخاء والمساواة فى النظام الاسلامى

من المبادئ الدستورية الاساسية التى يرتكز عليها الحكم فى الانظمة الديمقراطية مبدأ المساواة ، ويقصدون بهذا المبدأ مساواة الأفراد أمام القانون ، بحيث تطبق القاعدة القانونية على الجميع بدون تمييز والمساواة أمام القضاء والمساواة أمام وظائف الدولة بحيث تتاح الوظيفة لكل من تتوفر فيه شروطها الموضوعية وكذلك المساواة أمام المرافق العامة للدولة بحيث لا تميز الدولة بين الأفراد بصدد ما تقوم به من خدمات ، كذلك المساواة فى الأعباء والتكاليف العامة وخاصة الضرائب .

وينص الدستور المصرى على ما يأتى :

مادة ٤٠ : « المواطنون لدى القانون سواء ، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة » .

فما هو موقف الاسلام من مبدأ المساواة ؟

ان الشريعة الاسلامية ، تجعل من أهم ركائز الدولة الاسلامية التى لا تقوم لها قائمة بدونها مبدأ العدل فالعدل أساس الملك ولولاه لفسدت الأرض ولا عدل بغير مساواة .

ولقد جاء الاسلام والعرب تسودهم الفوضى وتجرى بين قبائلهم حروب شعواء متصلة الحلقات وأتفه الأمور يعتبر بمثابة عود الثقاب ويشعل نار الحرب التى قد تستمر سنين طوالا ، كحرب البسوس التى دامت عدة سنوات بسبب مصرع ناقة ، وهكذا تضطرم الحروب ويعم الخراب والدمار شبه الجزيرة ، ولم يكن هذا هو الحال فى شبه الجزيرة العربية وحدها بل كان هو الشأن فى الدول المحيطة بها فى بلاد الفرس والروم وغيرها .

وجاء الاسلام مؤكدا مبادئ الاخاء والمساواة على نحو فريد نم

يشهده العالم من قبل ، وقرر الأخوة التي لا تأبه لفروق الجنس أو اللون أو اللغة أو الثروة ، وكان تقرير المساواة من حيث المبدأ ومن حيث التطبيق هو الذى أذن للإسلام بالانتشار على مستوى عالمى بسرعة مذهلة ، وجعل الناس فى مختلف الشعوب تقدم عليه فى طواعيته واختيار . ونجح الإسلام نجاحا باهرا فى تأليف أجناس بشرية مختلفة فى جبهة اسلامية واحدة أساسها المساواة .

وأساس المساواة وسندها ورد فى آيات القرآن الكريم وفى مبادئه .

يقول الله تعالى : (يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم ، ان الله عليم خبير) .

وأحاديث الرسول فى شأن المساواة كثيرة : « الناس سواسية » « الناس كأسنان المشط » ، « لافضل لعربى على أعجمى الا بالتقوى »

وفى أركان الإسلام وتطبيقها تطبيق عملى فى حياة المسلم يعمق فى شعوره مبدأ الإخاء والمساواة فالصلاة خمس مرات فى اليوم يقف الجميع فيها بالمسجد ، يقفون فى حضرة خالقهم جنبا الى جنب ، السلطان بجانب أفقر الرعية ، والغنى بملبسه وحلله الى جانب الفقير بأسماله البالية ، والأسود بجوار الأبيض وتنمحي فى داخل المسجد فوارق الطبقات والثراء واللون ويحل محلها الإخاء والمساواة والمحبة .

وفى الحج ، يتساوى الجميع ، حتى المظاهر والفوارق الشكلية تزول ، ويتساوى الناس فى لباسهم ومظهرهم بحيث لا توجد أى صورة من صور التفرقة .

والشريعة الاسلامية تؤكد كل معانى المساواة .

فالمساواة أمام القانون مقررة :

فالحدود مقررة لتطبق على الجميع حتى ان الرسول عليه الصلاة والسلام ، وقد رفض الشفاعة فى حد قال « والله لو ان فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » وعمر بن الخطاب أقام حد الخمر على ابنه ،

وشهادة أمير المؤمنين نفسه على جريمة الزنا لا تكفى للادانة ، ولكن عليه أن يحكم بالحد بناء على شهادة أربعة شهود .

والمساواة أمام القضاء كذلك :

والأمثلة الدالة على تطبيق مبدأ المساواة عديدة :

(أ) يختصم أحد الأشخاص عمر بن الخطاب ويقف معه أمام القاضى شريح ، بسبب خلاف على شراء فرس اشتراها أمير المؤمنين ، فيحكم القاضى لصالح الرجل استنادا الى قاعدة شرعية ويسعد عمر بالحكم ويعين شريحا قاضيا بالبصرة .

(ب) ويخاصم يهودى عليا بن أبى طالب فيستدعيه عمر أمام مجلس القضاء ، ويقف الامام على مع اليهودى ويأمره عمر بالوقوف حتى يساوى خصمه ، والأمثلة على ذلك لا تحصى .

(ج) وعمر بن الخطاب فى رسالته المشهورة الى أبى موسى الأشعري حين ولاه قضاء الكوفة ، يقول فيها : « وآس بين الناس فى وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك » .

حتى النظر والابتسام لا يجوز للقاضى أن يفرق فيها بين الخصوم .

والمساواة فى تولى الوظائف العامة :

فالأصل الذى يجرى عليه مبدأ المساواة ، هو أن كل شخص توفرت فيه الصلاحية لشغل الوظيفة يستطيع أن يطالب بها ، فالعبرة بالصلاحية وحدها إذ هى أساس الاستحقاق ، ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « من ولى من أمر المسلمين شيئا فولى رجلا لمودة أو قرابة بينهما ، فقد خان الله ورسوله والمسلمين » وقال صلى الله عليه وسلم « من ولى من أمر المسلمين شيئا فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله » .

وهذا المبدأ مقرر بالنسبة لكل الوظائف العامة حتى بالنسبة لمنصب

الخلافة ، فمادامت قد توفرت الشروط التي تتطلبها الشريعة فى شاغل المنصب فيجوز لكل شخص أن يتقدم له ، وأن يتولاه .

غير أنه ترد على هذا المبدأ بعض الاستثناءات استنادا الى مبررات قوية تتصل بنظام الدولة ذات الطابع المزدوج : الدينى والدينى ونشير الى الاستثناء المتعلق بأهل الذمة (وسوف نشير فيما بعد الى استثناء آخر وهو المتعلق بالمرأة وحقوقها) .

ولقد ساوى الاسلام بين أهل الذمة وبين المسلمين فى الحقوق بصفة عامة ، فكفل لهم كل الحقوق الفردية بما فيها حقهم فى تولى الوظائف العامة .

غير أنه بالنسبة لأنواع معينة من الوظائف لم يجز الاسلام لهم أن يشغلوها ، وذلك رعاية للصالح العام فى دولة يقوم نظامها وقانونها على الشريعة . فالحكم كما قلنا دينى ودينى معا ، والذي يتولى ولاية عامة عليه أن ينفذ أحكام الشريعة ، وعليه قبل ذلك أن يكون محيطا ومؤمنا بأحكام الشريعة ، فلا يسوغ أن يقوم على تنفيذ أحكام الشريعة وحمائنها من لا يؤمن بها ، لذلك لم يكن جائزا أن يتولى أهل الذمة الوظائف ذات الولاية العامة ، فلا يجوز أن يكون رئيس الدولة الاسلامية غير مسلم ، ولا يجوز أن يتولى وزارة التفويض ، لأنها ولاية عامة تلزم صاحبها أن يكون مجتهدا وأن يحمى الدين والشريعة ، كما لم يجيزوا للذمى أن يتولى القضاء بين المسلمين لأن القضاء ولاية ولا ولاية لغير المسلم على المسلم ، وإن أجازوا للذمى أن يقضى بين الذميين ، أما ما عدا ذلك فقد عهد الى أهل الذمة بمختلف الوظائف بما فيها وزارة التنفيذ .

ومثل ذلك مقرر فى التشريعات والدساتير المعاصرة التي تقرر قيودا على الوظائف العامة لمن تخالف معتقداتهم النظام السائد فى الدولة ، ولا يعتبرون ذلك اخلافا بقاعدة المساواة .

التسوية فى الحقوق المالية :

كان أبو بكر رحمه الله يسوى بين المسلمين فى العطاء (أى فى

توزيع الأموال التي ترد الى بيت المال) ولايرى التفضيل بينهم ، كذلك كان رأى على بن أبى طالب ، أما عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقد رأى التفضيل على أساس السابقة فى الاسلام ، وقد نظر حين سوى أبو بكر بين الناس فقال : أتسوى بين من هاجر المهاجرين وصلى الى القبلتين وبين من أسلم عام الفتح خوف السيف ؟

قال أبو بكر : انما عملوا لله وانما أجورهم على الله .

قال عمر : لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه .

وقد أخذ عمر بقاعدة التفضيل أثناء خلافته ، على أساس السابقة فى الاسلام وهذا الاتجاه وأن بدا أنه يتنافى مع قاعدة المساواة ، وانما هو فى الواقع له ما يبرره ، وخاصة وهو يستند الى قاعدة عامة تقرر المساواة بين كل جماعة على أساس توفر صفة معينة فيها .

المساواة أمام التكاليف العامة :

يقابل المساواة فى الحقوق ، والمساواة فى التكاليف أو الواجبات ، هذه المساواة مقررة فى الشريعة الاسلامية . فالواجبات المالية مقررة على الجميع لا يستثنى منها أحد مادامت الشروط متوفرة فيه ، فالزكاة يلزم بها الجميع كلما توفر النصاب الموجب لها ، ويرى جمهور الفقهاء أنها كما تجب على الكبار تجب على الصغار أيضا ، لأنها حق مالى واجب للفقراء فى أموال الاغنياء ، أى أنها مرتبطة بالثروة ، وكذلك صدقة الفطر يلتزم بها الجميع .

ولم يفرض الاسلام الزكاة على أهل الذمة (أى أهل الديانات السماوية الأخرى) المقيمين فى دار الاسلام ، لأن الزكاة عبادة ولا يفرض العبادة على أهل الذمة .

وفى مقابل هذا الاعفاء فرضت عليهم ضريبة هى الخراج ، وهى المقابل الذى يدفعه أهل الذمة كضريبة للدولة عما تنتجسه الأراضى التى يقومون عليها .

كما أن أهل الذمة قد فرضت عليهم الجزية .

والجزية عبارة عن مبلغ ضئيل من المال يدفعه كل واحد من أهل الذمة بشرط القدرة على دفعها .

وقد ثار جدل حول ما اذا كان في فرض الجزية على أهل الذمة اخلافا بقاعدة المساواة في التكاليف .

والواقع أن الأمر ليس كذلك ، وقد سبق لنا أن أوضحنا أن الجزية قد فرضت على أهل الذمة ، مقابل اعفائهم من التجنيد ، وتولى الدولة مهمة حمايتهم خارجيا وداخليا وتوفير الأمان لهم وضمان فيامهم بشعائهم الدينية ، وهو مبلغ جد ضئيل يدفعه كل منهم سنويا اذا كان قادرا ماليا على الوفاء به . أما اعفاءهم من التجنيد، فقد دعا اليه خشية اشتراكهم في الجهاد دفاعا عن دين لا يؤمنون به ، فضلا عما يكون في ذلك من أرهاق نفسى لهم .

بقى أن نشير الى مسألتين هامتين يثور بشأنهما الجدل في مناسبة المساواة التي قررتها الشريعة ، وهاتان المسألتان هما :

١ - موضوع الرقيق .

٢ - موضوع حقوق المرأة .

أولا - موضوع الرقيق :

يوجه بعض كتاب العرب النقد الى الاسلام على أساس أنه يبيح الرق بما يترتب عليه من اخلافا بمبادئ الحرية والمساواة .

ومن ناحية أن الرق يتعارض مع مبادئ الحرية والمساواة فهذا صحيح .

وأما من ناحية النقد الموجه الى الاسلام ، فإنه نقد غير قائم على أساس سليم وذلك للأسباب الآتية :

أولاً - إن الاسلام لم ينشئ نظام الرق :

فقد كان الرق معروفا منذ أقدم العصور ، ففي اليونان القديمة كان الرق أحد دعائم النظام الاجتماعى والاقتصادى ، وكانت الديمقراطية التى يأخذون بها هى ديمقراطية الأحرار ، وكانوا يعتبرون وجود الرق ضرورة سياسية اقتصادية ، حتى يتفرغ الأحرار لشئون السياسة ويتولى الأعمال الأخرى الأرقاء .

والديانة اليهودية كانت تبيح الرق وكذلك فإن الديانة المسيحية قد أباحتها ، لقد كان الرق قائما عند نزول الديانة المسيحية فلم تعترض عليه بل وأمر بولس الرسول الأرقاء بطاعة سادتهم كما يطيعون السيد المسيح (الاصحاح السادس ٥ - ٩) .

كما أن نظام الرق فى صدر الاسلام ربما كان لازما كضرورة حربية ، فقد كانت الدول التى دخلت فى حروب مع المسلمين تأخذ بنظام الرق ، فاذا أسرت المسلمين فإنها تسترقهم ، وعملا بالمثل فقد كان للمسلمين أن يسترقوا أسرى الأعداء .

ولكل ما تقدم لم يبلغ الرق فى الاسلام فجاءه ، ولكن الاسلام عمل على الغائه تدريجيا بما وضعه من أنظمة تؤدى الى هذا الالغاء .

ثانيا - لم يفرض القرآن نظام الرق :

فلم ينص عليه صراحة ، وإن كان قد أقره ضمنا ، بدليل ما نص عليه فى العديد من الآيات من دعوة الى عتق الرقيق .

ثالثا - تحديد أسباب الرق بما يؤدى الى زواله :

وذلك بقصر أسباب الرق على الوراثة والرق فى الحرب .

فإنشاء الرقيق أرقاء ، إلا أن الاسلام قرر أن الرقيقة إذا انجبت

من سيدها فان الأبناء يكونون أحرارا ، فضلا عن أنها هي تعتبر حرة بعد وفاة سيدها .

أما أسرى الحرب فان ضرورة المعاملة بالمثل قد اقتضت بقاء هذا السبب طالما كانت حروب الدفاع عن الدولة ، ورغم ذلك فان القرآن قد دعا الى عدم استبقاء هذا الرقيق بأن حث على تحريره بمقابل أو بغير مقابل « فاما منا بعد واما فداء » أى أن الخليفة أو القائد يستطيع تحرير الرقيق منا منه أى بغير مقابل مادي أو بموجب تبادل الأسرى . وكلا السببين من أسباب تملك الرقيق كان مؤداهما الحتمى أن ينقطع هذا الوضع بمضى الزمن اما بانقراض الموجودين منهم أو بانتهاء الحروب التى تفتح الباب للاسترقاق .

هذا مع ملاحظة أن الرق كان لا يرد على أسرى الحرب المسلمين .

وإذا كانت هذه هي أسباب الرق التى وجدت فى الدولة الاسلامية فى صدر الاسلام ، فقد كان أهالى الشرائع الأخرى يفتحون الباب للرق ، ويبيحونه لأسباب عدة ، فقد كان اليهود يحصلون على الرقيق من أسرى الحرب ، ومن خطف الأشخاص فى غير حرب ، وبتوقيع عقوبات بيع الشخص على السارق وعلى المدين الذى لا يوفى دينه ، بل كانوا يسترقون مع المدين زوجته وأولاده .

رابعا - الاسلام عمل على تحرير الرقيق بوسائل عدة :

- ١ - فان ابن الأمة من سيدها يولد حرا .
 - ٢ - وكثير من الذنوب كفارتها العتق .
 - ٣ - كان عتق الرقيق من أعظم القربات الى الله فى الدين الاسلامى .
 - ٤ - خصص القرآن الكريم سهما من الصدقة لشراء العبيد وتحريرهم .
- (انما الصدقات للفقراء والمساكين ٠٠٠ وفى الرقاب ٠٠٠) .

(١٣ - نظم الحكم والادارة)

هذا كله فضلا عن أن الاسلام قد ضمن للرقيق أحسن معاملة ، وأوجب الرفق بهم وحسن معاملتهم حتى أن النبي عليه الصلاة والسلام يقرر بأنه خصيم من يؤذى الرقيق . واذ زالت ضرورات الرق بعد حين ، فلم يعد الرق ، وفقا للتعاليم الاسلامية متفقا مع الشريعة ، وان تغير الظروف وزوال الضرورات والوصول بسنة التدرج الى نهايتها لتؤدي حتما الى الغاء نظام الرق .

(راجع فيما تقدم - مبادئ نظام الحكم فى الاسلام للدكتور عبد الحميد متولى ص ٨٤١ وما بعدها) .

ثانيا : موضوع حقوق المرأة :

يثور هذا الموضوع عند بحث مبدأ المساواة . ويقتضى بحث ما اذا كانت المرأة تتمتع بالحقوق السياسية التى تشترك بمقتضاها فى شئون الحكم والادارة .

ولقد كان هذا الموضوع ، موضوع اجازة الشريعة او عدم اجازتها لهذه الحقوق ، محل خلاف كبير وبالتالي ثارت فكرة الاخلال بقاعدة المساواة .

ومما يؤكد أهمية هذا البحث ما قرره الدستور المصرى من أن تقرير هذه الحقوق يتم دون اخلال بالشريعة الاسلامية .

المادة ١١ من الدستور : (تكفل الدولة للتوفيق بين واجبات المرأة نحو الاسرة وعملها فى المجتمع ، ومساواتها بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، دون اخلال بأحكام الشريعة الاسلامية) .

ويسلم الجميع بالحقوق الفردية للمرأة فى كافة المجالات (كالحرية الشخصية بفروعها المختلفة وحرية التملك وحرية التصرف فى شئونها واموالها) - كما يسلمون بحقها فى مباشرة الأعمال التى لا تحتاج الا الى ولاية خاصة ، أى التى لا صلة لها بالسلطة ، وذلك كحقها فى الوصاية على الصغار ، وكذلك فى بعض الوظائف الحكومية التى لا تنطوى على سلطة كالعمل فى التدريس أو الطب . الخ .

ولكن الخلاف يدور حول حق المرأة فى تولى الوظائف وممارسة الحقوق التى تتضمن ولاية عامة ، وهى التى يكون لصاحبها سلطة البت والالزام فى شأن من شئون الجماعة .

وقد انقسم الرأى فى هذه المسألة على النحو الآتى :

الرأى الأول :

رأى يعارض حق المرأة فى شغل عضوية المجالس النيابية وحق الانتخاب وحق تولى الوظائف ذات الولاية العامة .
ومن هذا الرأى أغلب علماء الشريعة .

ويرون أن الفوارق الطبيعية بين الرجل والمرأة قد ترتب عليها تفرقة فى الأحكام الشرعية فللرجل حق الطلاق ، والمرأة لا تسافر الا معها محرم . الخ .

وقياسا على ذلك ومن باب أولى لا يجوز أن تسند اليها وظيفة ذات ولاية عامة ، ولما كان البرلمان هو الذى يقوم على شئون الجماعة ويسن تشريعاتها فولايته عامة ، وهى للرجال ، والله سبحانه يقول :
(الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض) .

كما يستندون الى حديث « لن يفلح قوم ولوا عليهم امرأة » فهذا الحديث يقصد به عدم اسناد شىء من الأمور العامة الى النساء .

لأن اسناد هذه الأعمال الى النساء غير جائز شرعا ، فلم يحدث فى عهد الرسول وعهود الخلفاء الراشدين أن أسند مثل هذه الأعمال الى المرأة رغم وجود نساء فضليات منهن أمهات المؤمنين .

ويفرع أصحاب هذا الرأى على هذا المنع ، منع المرأة من مباشرة حق الانتخاب لأنه وسيلة الى الحق الممنوع .

ولذات الأسباب يحرم اصحاب هذا الرأى تولية المرأة أى وظيفة ذات ولاية عامة كالوزارة .

الرأى الثانى : للمرأة كل الحقوق السياسية التى للرجل ، ولكن ظروف المجتمع لا تسمح بها فى العصر الحديث :

يقول أصحاب هذا الرأى أن القاعدة العامة - بحسب الشريعة الاسلامية هى مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسية ما لم يوجد نص صريح بالاستثناء ومن بين أسانيد هذا الرأى أن القرآن الكريم قد تضمن آيات عديدة تدل على المساواة منها : (المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ، لم تفرق الآية بين المرأة والرجل وحملت الجميع واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو واجب يشمل كل ضروب الاصلاح فى المجتمع بما فى ذلك الاشتغال بالحياة السياسية .

ويستندون أيضا الى أن المرأة مسلم بأنها تستطيع أن تباشر بعض الولايات (الولايات الخاصة) فتكون وصية أو وكيلة فى ادارة الأموال، أو شاهدة ، فضلا عن أن الامام ابا حنيفة قد أفتى بتوليها القضاء (فى غير الحدود والقصاص) لأن شهادتها مقبولة فيما عدا الاستثنائين .

وتلك كلها ولايات فلماذا نحرمها من غيرها !

وعند أصحاب هذا الرأى أنه يجوز للمرأة أن تكون نائبة وأولى أن يكون لها حق الانتخاب ، ولها أن تتولى كافة الوظائف ، باستثناء الامامة الكبرى (أى رئاسة الدولة) لأن شرط الذكورة لازم فيها بنص الأحاديث وكذلك بسبب أنواع الاختصاصات التى يتولاها الامام .

وقد سبق لنا أن تعرضنا لصلاحيه المرأة لولاية القضاء ، ورأينا أن الجمهور لا يجيزها لذات الأسباب التى يستند اليها القائلون بمنع اسناد الولايات العامة للمرأة ، وأن الامام ابا حنيفة قد أجاز لها القضاء فيما لا يجوز لها الشهادة فيه ، وأن الامام ابن جرير المطبرى قد تفرد برأى، رأى فيه جواز توليها القضاء عموما لأنه يرى أن لها حق الفتوى .

غير أن أصحاب هذا الرأى يذهبون الى أنه وان كان للمرأة أن تتمتع

بالحقوق السياسية طبقا للشريعة ، الا أنهم يرون أن الظروف الاجتماعية وأحوال المجتمع لا تسمح بتقرير هذه الحقوق لها وممارستها اياها ، الا بعد أن تتغير ظروف المجتمع بما يؤيد هذا الاتجاه .

الراى الثالث :

يؤيد أصحابه الراى الثانى ، وهو أن الاسلام لا يوجد فيه ما يحول دون مباشرة المرأة للحقوق السياسية والوظائف ذات الولاية العامة .

ويختلف معه فى أن تجميد هذه الحقوق يدعى ملاءمة الظروف الاجتماعية أمر محل نظر شديد ، هذا فضلا عن أن التقدير - إذا سلمنا بأن الشريعة الاسلامية لا تمنع هذه الحقوق - لا يصبح مسألة دينية ، وانما يصبح مسألة اجتماعية يقدرها كل مجتمع على قدر ظروفه وبمراعاة شؤون الحياة فيه .

(المرجع السابق ص ٥٨٤ وما بعدها) .

وبعد : فتلك خلاصة للمبادئ التى يقوم عليها نظام الحكم فى الاسلام بسلطاته المختلفة والمبادئ العامة التى تحكم حقوق الأفراد فى الاخاء والمساواة والحرية ، وقد حاولنا ابراز الصورة الحقيقية المشرفة لنظام الدولة وحقوق أفرادها كما رسمها الشارع الحكيم ، وقد حاولنا اجراء المقارنات بقدر الامكان بالأنظمة المعاصرة خاصة النظام المصرى ، ويتبين لنا من المقارنة أن ثمة توافقا كبيرا بين ما يقرره دستور جمهورية مصر العربية من مبادئ ، وبين الأحكام الشرعية .

ومن عمل بشرع الله واقتدى برسوله الكريم فقد اهتدى .

والله ولى التوفيق: ٤

الكتاب الثاني

النظم الادارية

القسم الأول

مبادئ عامة فى القانون الادارى المعاصر

ماهية القانون الادارى

يعتبر القانون الادارى فرعا من فروع القانون العام . وقد استقر الفقه والقضاء على وجود قانون خاص يحكم روابط الافراد وعلاقتهم وقانون عام يحكم وضع الدولة وعلاقتها بالافراد وغيرها من الدول . والفرقة بين قواعد القانون العام وقواعد القانون الخاص لها أهمية بالغة ، لان الدولة تكون دائما طرفا فى الروابط القانونية الواقعة فى نطاق القانون العام ، وهى لا تظهر فى هذه الروابط كشخص عادى بل كسلطة ذات سيادة تتطلب اشباع مصالح عامة أو مطالب جماعية . وتستطيع الدولة بالتالى - وتلبية لهذه المصالح العامة - فرض ارادتها على ارادة الافراد مستخدمة فى ذلك وسائل الاكراه والضغط لحملهم على قبول تصرفاتها أما الروابط القانونية الواقعة فى دائرة القانون الخاص ، فان الدولة لا تظهر فيها باعتبارها طرفا ممتازا تلغو مصالحه على مصالح الافراد ، بل تكافأ الدولة فى هذه الروابط مع الافراد الذين يتعاملون معها لأن قواعد القانون الخاص تمثل مصالح متوازية لكل اطرافها .

والقانون الادارى - وباعتباره فرعا من فروع القانون العام - ينظم الادارة ويحكم نشاطها ويبين قواعد الرقابة عليه ، كما يحدد وسائل القانون العام التى تملكها الادارة وما يفرضه على تصرفاتها من قيود تحقيقا للمصلحة العامة ، وبوجه عام يتضمن انقانون الادارى مجموعة القواعد التى تحكم الادارة بتنظيماتها المختلفة وأنشطتها العمامة وما تستخدمه من حقوق السلطة العامة ووسائلها لاشباع المصالح الجماعية التى تنهض عليها وبوجه خاص ما يتعلق بادارة المرافق العامة وحسن سيرها وما يلزمها من أموال وعمال وحقوق .

ويتميز القانون الادارى بأصالة قواعده وخروجها على القواعد المألوفة فى القانون الخاص وقد ساعد على التجرد من قواعد القانون

الخاص أن المشرع لم يلزم القضاء الإداري بتطبيقها على أقضية الإدارة ، بل ترك لهذا القضاء سلطة واسعة في ابتداع الحلول المناسبة لروابط القانون العام غير مقيد في ذلك بقاعدة بعينها ، إلا أن يكون المشرع قد ألزمه بها ، وبذلك ظفر القانون الإداري بالمرونة والقدرة على ملاحقة التطور استجابة لدواعي المصلحة العامة ، وتكونت قواعده المستقلة تحقيقاً لمقتضيات النشاط الإداري ، وهي قواعد تعتبر أصلاً من عمل القضاء وخلقه . وقد يسجلها المشرع في نصوص أمرة إذا استقر القضاء على تطبيقها .

خصائص القانون الإداري

يتميز القانون الإداري بمجموعة من الخصائص تكفل له المرونة والاستجابة للتطور ، وتضمن استقلاله في مواجهة قواعد القانون الخاص ، وتبرر وجوده كمجموعة من المبادئ والنظريات التي ترتبط بالسلطة الإدارية وتحكم تنظيمها ونشاطها وسبل الرقابة عليها . وفيما يلي بيان لهذه الخصائص :

١ - القانون الإداري قانون قضائي :

إذا رجعنا إلى قواعد القانون الخاص لوجدنا أن التشريع يحتل مرتبة الصدارة بين المصادر القانونية لهذه القواعد ، فالمادة الأولى من القانون المدني تنص على ما يلي : (تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها ، فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه ، حكم القاضي بمقتضى العرف فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية فإذا لم توجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة) . وهذا النص يدل بوضوح على أن دور القضاء المدني ليس انشائياً ، بل يلتزم هذا القضاء بحل المنازعات المطروحة عليه على أساس من النصوص التشريعية فإذا لم يجد فيها حلاً للنزاع المعروف عليه ، تعين عليه أن يلتمس هذا الحل في القواعد العرفية التي ألفها الناس في تعاملهم وجرت عليها عاداتهم ، فإذا كانت النصوص التشريعية والقواعد العرفية لا تقدم حلاً لهذا النزاع

ولم يجد القاضى قاعدة تحسمه فى الشريعة الاسلامية تقيده أيضا عند تقريره لهذا الحل بمبادئ القانون الطبيعى وقواعد العدالة ، وبذلك يكون المشرع قد ألزم القضاء المدنى بمجموعة من القواعد والمبادئ يستمد منها حلوله لما يعرض عليه من الازعة ، والأمر على نقيض ذلك بالنسبة للقضاء الادارى لأن دور التشريع فى تكوين قواعد القانون الادارى لازال دورا محدودا فليس ثمة تشريع يحيط بمسائل القانون الادارى فى مجموعها أو ينظم المبادئ الرئيسية التى يقوم عليها ، بل توجد تشريعات متفرقة تعالج بعض مسائل القانون الادارى ولا نستغرق موضوعاته ولا تحدد النظرية العامة التى تصدر عنها . وفيما عدا المسائل التى تنظمها النصوص التشريعية يتمتع القضاء الادارى بحرية كبيرة فى البحث عن الحلول المناسبة لروابط انقانون العام، وعادة لا يجد هذا القضاء عرفا اداريا يسد الفراغ فى النصوص التشريعية وتظهر عندئذ قيمة القضاء الادارى وفضله فى ارساء قواعد القانون الادارى وتطويرها على وجه يكسبها الخصوبة والمرونة ، فالقضاء الادارى هو الذى يمد القانون الادارى بنظرياته واحكامه أو على الأقل بالغالبية العظمى منها ، واذا كان المشرع يسجل بعض هذه النظريات فى تقنيناته كما هو الامر بالنسبة لنظرية الظروف الطارئة التى قننها انقانون المدنى فى الفقرة الثانية من المادة ١٢٧ منه ، الا أن هذه النظريات من خلق القضاء فى الاصل ، فهو الذى ابتكرها وطورها وحدد معالمها وبناء على ذلك يعتبر القضاء الادارى مصدرا أصيلا للقانون الادارى لأن دوره لا يقتصر على تفسير النصوص القانونية وتحديد مضمونها كما يفعل القضاء العادى فى روابط القانون الخاص ، بل هو فى الاغلب قضاء انشائى يسد الفراغ فى النصوص التشريعية باحكام ينهى بها النزاع المعروض وتأخذ شكل الحلول القانونية اذا استقر العمل على تطبيقها . وحتى عند وجود النصوص التشريعية المنظمة لموضوع معين ، فان القضاء الادارى يفسرها تفسيراً واسعاً لكى يحيط بالنزاع المعروض عليه ويوصل الى حسمه .

وقد أوضحت المذكرة الايضاحية للقانون رقم ١٦٥ لسنة ١٩٥٥ بتنظيم مجلس الدولة - طبيعة الدور الانشائى للقضاء الادارى بقولها

(يفترق القانون الادارى عن القوانين الاخرى فى أنه غير مقنن ، وأنه مازال فى مقتبل نشأته ، ومازالت طرقه وعرة غير معبدة ، ولذلك يتميز القضاء الادارى بأنه ليس مجرد قضاء تطبيقى كالقضاء المدنى ، بل هو فى الأغلب قضاء انشائى يبتدع الحلول المناسبة للروابط القانونية التى تنشأ بين الادارة فى تسخيرها للمرافق العامة وبين الافراد ، وهى روابط تختلف فى طبيعتها عن روابط القانون الخاص ، ومن ثم ابتدع القضاء الادارى نظرياته التى استقل بها فى هذا الشأن) .

٢ - القانون الادارى غير مقنن :

الأصل فى التقنين هو جمع القواعد القانونية المتعلقة بموضوع واحد وافراغها فى شكل نصوص قانونية بعد احكام صياغتها وتنسيقها وترتيبها فى مجموعة واحدة ويتمخض التقنين فى مضمونه عن نصوص تشريعية تجمعها وحدة الموضوع والنظرية العامة لفرع القانون المقنن بحيث تظهر النصوص المجمع كوحدة متكاملة متناسقة تتفرع عن أصول كلية وتقدم حلولا تفصيلية للروابط التى تنظمها والتقنين على هذا الوجه يراه بعض الفقهاء مستعصيا فى مجال القانون الادارى أو على الأقل غير ملائم لروابط الادارة التى تنفر بطبيعتها من التقنين الشامل لاحكامه .

فالتقنين يفترض - والى حد كبير - جمود الاحكام المقننة وثباتها ولا يستطيع القضاء الادارى أن يواجه مشاكل الادارة مواجهة واقعية اذا التزم بحلول مسبقة تفرضها عليه النصوص التشريعية لأنه يصبح أسيرا لهذه النصوص ودائرا فى فلکها واذا كان القانون الادارى قد تطور بطريقة تدريجية ، فقد كان هذا التطور متاثرا باستمرار بمقتضيات الحياة العملية ومستجيبا لدواعى المرونة حتى لا تعرقل النصوص الجامدة نشاط الادارة المتنوع أو تقيده حركتها ؛ ورغم ما بذلته بعض الدول من مجهودات جادة لتقنين احكام القانون الادارى ، الا أن هذا القانون لازال غير مقنن بطريقة متكاملة ، فالمرشح لا يتجه الى وضع تقنين شامل لمسائل القانون الادارى بل يقنن فقط ما يراه متسما نسبيا بالثبات والاستقرار من موضوعات هذا القانون ، كالقواعد المتعلقة بالعاملين المدنيين فى الدولة ، والقواعد المتعلقة بالادارة المحلية والمبادئ

الرئيسية للهيئات والمؤسسات العامة . وهذا التقنين الجزئي والمحدود يفسح أمام القضاء الإداري مجالاً رحباً لإنشاء قواعد القانون الإداري وتطويرها ليظل هذا القانون مرناً مستجيباً لمقتضيات التطور ، والملاسات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تعاصر تطبيقه ، بل إن ما ظفر به هذا القانون من تقدم ومجازاة لروح العصر مرده إلى عدم تقنين مسأله في غالبيتها ليكون القضاء قادراً باستمرار على ابتكار حلول واقعية لروابط الإدارة تنسجم مع مصالحها المشروعة .

٣ - مرونة القانون الإداري وسرعة تطوره :

من الحقائق المسلمة في علم القانون أن كل تشريع ماله إلى الزوال إذا انفصل عن أوضاع المجتمع التي يحكمها أو أصبح قاصراً عن ملاحقة تطور بلغته الأمة في مرحلة من مراحل تقدمها ولا مفر عندئذ من الغاء التشريع ووضع نصّوص بديلة تحقق مصالح الجماعة وتنسجم مع مطالبها إذ لو ظل التشريع قائماً لتخلف عن روح العصر ولأصبح عائقاً يصد التطور ويعرقله بدلاً من أن يكون أداة معبرة عنه ومسخرًا لتحقيقه . وخاصة التطور والحركة سمة مشتركة بين فروع القانون المختلفة إذ تتفاعل القوانين جميعها مع المجتمع وتخضع لطبيعته المتطورة ولكن القانون الإداري يختلف عن غيره من فروع القانون في سرعة التطور ودرجته ، فالقانون الإداري يتطور بسرعة ملحوظة تفوق بكثير درجة التطور في القوانين الأخرى ويفسر الفقهاء هذه السرعة بأن قواعد القانون الإداري من خلق القضاء وصنعه فهو يضاف عليها المرونة التي تلزمها لتنمى مع طبيعة الروابط الإدارية ولتكون قادرة على مواجهة نتائجها وحل مشاكلها ، وقد ساعد على ذلك عدم تقيد القضاء الإداري بنصوص مفصلة تجمد حركته وتجعله أسيراً لأحكامها ، ولو رجعنا إلى أحكام هذا القضاء وقمنا بتحليلها لتبين لنا عدوله في بعض الأحيان عن سوابقه القضائية لمواجهة الأوضاع المتغيرة بحلول جديدة تكون ملائمة لها وقد يبدو للوهلة الأولى أن العدول عن الأحكام السابقة أو تعديل المبادئ التي تقوم عليها يزعزع استقرار القانون ويهدد حقوق الأفراد ؛ وهذا الاعتراض قد يكون مفهوماً في نطاق قواعد القانون الخاص لثباتها النسبي ولسكنه مردود في نطاق القانون الإداري بان طبيعة

الروابط التي يحكمها تجعل نطساق هذا القانون ومضمونه متغيرا باستمرار ، فأوضاع الادارة ومشاكلها معقدة ومتشعبة ولا تظهر دائما بصورة واحدة ، بل تتجدد احتياجاتها تبعا لتطور وظائفها ، وهو أمر يقع غالبا نتيجة لعاملين هما (١) دخول الدولة الى ميادين اقتصادية واجتماعية كان مجالها متروكا للفرد في حرية شبه كاملة ولكن الدولة توليها عنايتها تحت تأثير الأفكار الاشتراكية الحديثة و ضغط مطالبها القوية (٢) أن تقدم العلوم وتطورها أدى الى اقتحام الادارة لميادين جديدة وقيامها على منافع عامة لم تطرقها من قبل ، كما يقول بعض الفقهاء فان كل تطور علمي جديد يؤذن بنشاط اداري جديد يستصعبه ويعبر عنه .

٤ - استقلال القانون الاداري وأصلته :

ومن الخصائص التي يقوم عليها القانون الاداري استقلاله عن فروع القانون الأخرى ، ويقصد بأصالة قواعد القانون الاداري استمدادها من مصادر خاصة بذلك القانون ، وتميزها في مضمونها على القواعد القانونية الأخرى ، وعلى ذلك يعتبر القانون الاداري نظاما قانونيا قائما بذاته له أصوله ومبادئه ، وان كان قد استعصى - حتى الان - على التقنين الموحد .

وتتضح هذه الحقيقة من الرجوع الى بعض المبادئ التي يقوم عليها القانون الاداري فمبدأ عدم جواز التصرف في الأموال العامة أو الحجز عليها أو تملكها بالتقادم ، وسلطة الادارة في تعديل مراكز الموظفين العموميين دون توقف على رضائهم ، وسلطة الادارة في زيادة اعباء المتعاقد معها وفرض التزامات جديدة عليه كل هذه مبادئ لا يعرفها القانون الخاص بل ان قواعده تناقضها تماما ، فبالنسبة للملكية الفردية تنص المادة / ٨٢ من القانون المدني على أن مالك الشيء وحده ، في حدود القانون ، حق استعماله واستغلاله والتصرف فيه وبالنسبة لعلاقات العمل الرضائية يعتبر مبدأ سلطان الارادة قاعدة فيها ولا يجوز تعديلها في الاصل بغير ارادة اطرافها ، وبالنسبة لالتزامات المتعاقد يعتبر الاتفاق شريعة المتعاقدين . ولا يجوز بالتالي زيادة اعباء متعاقد الا باتفاق الطرفين واذا قيسل في القانون

الادارى بأن الشك يفسر لصالح الخزانة ، فإنه يفسر فى القانون المدنى - ووفقا لنص المادة ١٥١ منه - لمصلحة المدين ، وإذا كان الأصل فى القانون المدنى هو جواز الخروج على النصوص التكميلية المفسرة لارادة المتعاقدين ، فان لوائح الادارة المنظمة لعقودها من بيع وشراء تعتبر أحكامها أمره ولا يجوز الاتفاق على خلافها .

وهذه القواعد التى يتميز بها القانون الادارى مردها الى الدور الانشائى لمجلس الدولة . فقد استطاع هذا المجلس أن يستنبط القواعد القانونية السليمة التى يطبقها على النزاع المعروض عليه وأن يجتهد فى تحديد هذه القواعد وضبطها وتطويرها ليسد الفراغ أو القصور فى النصوص التشريعية غير مقيد فى ذلك بقواعد القانون الخاص بل تحرر من قواعد هذا القانون واستخلص القانون الادارى قواعده المستقلة حسب مقتضيات الحياة الادارية من حيث ظروفها وغايتها . وعندما أقام مجلس الدولة القواعد المستقلة للقانون الادارى لم يجعل من الادارة سلطة متسلطة تهدد حريات الافراد وحقوقهم بل عمل على حمايتها فى نطاق المصلحة العامة وأقام التوازن العادل المحقق لخير الجماعة بين المصالح العامة التى تستهدفها الادارة ، وبين حقوق الافراد فى سعيهم للدفاع عن مصالحهم الشخصية ، وعلى هذا الوجه لا تتمخض القواعد المستقلة للقانون الادارى عن حقوق وامتيازات لصالح الادارة وحدها بل قرر مجلس الدولة كثيرا من القيود على الادارة وتشدد معها فى بعض الأحيان لصالح الافراد المتعاملين معها كما هو الأمر فى نظرية الظروف الطارئة وفى أحكام المسؤولية على أساس المخاطر .

مصادر القانون الادارى :

للقانون الادارى مثل غيره من القوانين ، مصادر أربعة هى التشريع والعرف وأحكام القضاء والفقہ . ولكن كل مصدر من هذه المصادر يختلف فى القانون الادارى عنه فى غيره من القوانين، ففى القانون الخاص ، كالقانون المدنى ، يحتل التشريع مرتبة الصدارة بين مصادر القاعدة القانونية ، فالمادة (١) من القانون المدنى تنص علو ما يلى

(تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص فى لفظها أو فى فحواها ، فإذا لم يوجد نص تشريعى يمكن تطبيقه حكم القاضى بمقتضى العرف ، فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الاسلامية ، فإذا لم توجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعى وقواعد العدالة) .

أما القانون الادارى فان القضاء بما يقرره من مبادئ قانونية عامة فى أحكامه له وضع خاص ، ونفصل الان القول بشأن هذه المصادر فيما يلى .

(١) التشريع

يعتبر التشريع مصدرا هاما من مصادر القانون الادارى ، ويراد - بالتشريع فى هذا المقام النصوص المكتوبة التى تفرغ فى شكل قواعد عامة مجردة سواء نص عليها الدستور ، أو قررتها القوانين أو اللوائح التى تصدرها السلطة التنفيذية . وعلى نقيض القانون المدنى وغيره من فروع القانون الخاص كالقانون التجارى ، فان النصوص الادارية لا تضمها مجموعة واحدة تنظم مختلف مسائل القانون الادارى وموضوعاته المتشعبة ، بل هى موزعة بين الدستور والعديد من التشريعات المختلفة فالدستور يتضمن دائما بعض القواعد التى تتناول نشاط الادارة ، وحدودها منها القواعد المتعلقة بأسس الادارة المحلية وسلطة رئيس الجمهورية فى اصدار لوائح الضبط واللوائح اللازمة لتنفيذ القوانين ، وتنظيم المرافق العامة وتحديد قواعد ادارتها ، وسلطته فى اصدار لوائح الضرورة التى تتسع معها سلطة الادارة لمواجهة الأزمات القومية ، واللوائح التفويضية التى يسنها رئيس الجمهورية بناء على قانون تفويضى يصدره البرلمان ويحدد فيه موضوع التفويض ومدته والاسس التى يقوم عليها وينظم الدستور عادة القواعد المتعلقة بمنح الادارة الالتزام بادارة مرفق عام أو احتكار مورد من موارد الثروة القومية ، ويبين الدستور كذلك القواعد الأساسية للحقوق والحريات العامة ويمنع الادارة من تنظيمها على وجه يهددها أو يعرقل ممارسة الأفراد لها وقد يحدد الدستور أيضا النطاق المخصص لكل من القانون واللوائح على

وجه يجعل البرلمان متفوقا على السلطة التنفيذية فى علاقتها ببعضها و لامفر عندئذ من خضوع اللوائح التى تصدرها السلطة التنفيذية للقانون وسيرها فى رحابه وفلكه وقد يتجه الدستور الى تقوية السلطة التنفيذية ووضعها على قدم المساواة مع البرلمان فيحدد للبرلمان موضوعات قليلة يقصرها عليه ويمنعه من التدخل فى سواها أما المسائل الأخرى التى يختص بها البرلمان فيخلع عليها طبيعة لائحية لتشعر السلطة التنفيذية فيها منفردة ودون مزاحمة من البرلمان .

هذا عن الدستور ٠٠ وفيما يتعلق بالقوانين التى يصدرها البرلمان فانها كثيرا ما تنصب على موضوعات ادارية بقصد تنظيمها وتحديدتها ، منها ما هو وارد فى القانون المدنى كالقواعد المتعلقة بالأموال العامة التى وردت فى المادتين ٨٧ و ٨٨ منه وتلك التى تتعلق بالشخصية الاعتبارية (المادتين ٥٢ و ٥٣ منه) ومنها ما ورد فى تشريعات مستقلة مثل قواعد نزع الملكية للمنفعة العامة ، كقانون العمد والمشايخ ، وقانون الادارة المحلية ، والقانون الخاص بالتزامات المرافق العامة ، وقانون العاملين المدنيين فى الدولة .

أما بالنسبة للوائح الادارة فان منها ما ينظم عمل المرافق العامة مثل مرفق التعليم ومرفق الصحة ومرفق التموين ٠٠ وقد تزايد عدد هذه اللوائح تبعا لتنوع نشاط الادارة وتعدد وظائفها وتدخلها فى الميادين الاجتماعية والاقتصادية التى انفتحت آفاقها نتيجة لاتجاه الدول الى اعادة توزيع ثروتها القومية بين المواطنين وأخذها بالتخطيط الاقتصادى لتنمية مواردها .

(٢) العرف

يعتبر العرف مصدرا غير مكتوب للقانون الادارى ويراد بالعرف (بمعناه العام) اطراد سلوك الأفراد على وجه معين بخصوص مسألة بذاتها مع قيام الاعتقاد لديهم بأن ما درجوا على اتباعه أصبح أمرا ملزما لهم . وعلى ذلك يتكون العرف من عنصرين : (عنصر مادي) وقوامه ما درج الأفراد على اتباعه فى مسألة معينة (عنصر معنوى) وهو اعتقاد الأفراد أن قاعدة السلوك التى درجوا عليها ملزمة لهم : والقوة الالزامية للعرف تجعله بمثابة قاعدة قانونية لا يجوز التحلل منها .

وإذا كان العرف بوجه عام هو سلوك مطرد يتواتر الأفراد على اتباعه فيما بينهم ، مع الاعتقاد بضرورة الالتزام به فى علاقاتهم المتبادلة ، فإن العرف الادارى يعبر عن الأوضاع التى درجت الادارة على اتباعها فى مزاولة نشاط معين بحيث تصبح الادارة والمتعاملون معها ملتزمون باحترام الأوضاع المتولدة عن ذلك السلوك وعلى ذلك اذا اطرده سلوك الادارة فى مسألة محددة على وجه معين ، فإن القاعدة التى تتولد عن هذا السلوك تصبح ملزمة لها ويظل التزامها بهذه القاعدة قائما الى أن تلغى بتشريع أو لائحة ، أو تعدل بعرف مخالف ، ويستفاد مما تقدم أن العرف يأتى فى مرتبة تالية للتشريع ، وقد اتجه القضاء الادارى الى اعتبار العرف مصدرا من مصادر القانون الادارى وأنه مكمل للتشريع يسد ما به من نقص أو قصور ، ولا يجوز للعرف أن يعطو على التشريع أو يعارض أحكامه أو يخالفها على أى وجه لأن جميع قواعد القانون الادارى قواعد أمرية لا يخرج عليها ، وفى هذا الشأن تقول المحكمة الادارية العليا .

« ان إطراد العمل على مخالفة القانون بفرض حدوثه ، لا يسبغ الشرعية على هذه المخالفة بل تظل رغم ذلك انحرافا يجب تقويمه .. واذ كانت النصوص الادارية جميعها قواعد أمرية فانه لا يساغ أن ينشأ عرف على خلافها ، والقول بغير ذلك يجعل اطراد الاعمال فى مجال

الوظيفة العامة عرفا يحول دون مجازاة من ارتسكبوه وهو أمر غير مقبول (١) .

ويندرج تحت الشرط السابق أن العرف الناشئ عن فهم خاطيء للقانون ، لا يجوز التعويل عليه .

أما إذا استوفى العرف مقوماته القانونية ، فإن خروج الإدارة عليه في تصرفاتها يكون مثل خروجها على القانون ، ويكون التصرف منها في الحالتين باطلا ، ذلك أن عيب مخالفة القانون ليس مقصورا على مخالفة الإدارة لنص في قانون أو لائحة بل هو يصدق على مخالفة كل قاعدة جرت عليها الإدارة واتخذتها شرعة لها ومنهاجا (٢) .

وإذا كان العرف من المصادر الرسمية للقانون ، الا أن دوره الآن منكش وضئيل ، بل أن كثرة النصوص التشريعية تكاد أن تلغى احتمالات تكوينه .

(٣) القضاء

يعتبر القضاء الإداري أهم مصادر القانون الإداري فنشأة هذا القانون وتكوينه ترجع الى عمل القضاء .ولهذا قبل دائما ويحق انه قانون قضائي ، وهذا المركز الممتاز الذي يحتله القضاء الإداري بين مصادر القانون الإداري يقابل المركز الممتاز الذي يحتله التشريع بين مصادر القانون المدني ، فالقضاء الإداري لا يقتصر على تفسير النصوص القانونية كما يفعل القضاء المدني ، بل يلجأ هذا القضاء الى انشاء القواعد القانونية وابتداعها اذا كان النزاع المعروض عليه غير محسكوم بنص تشريعي سواء ورد هذا النص في قانون أو لائحة ؟ والواقع أن الدور الذي يلعبه القضاء الإداري في بناء القانون الإداري ذو شقين :

(١) الطعون أرقام ١ ، ١٥ ، ١٥١٨ ، ١٥١٩ لسنة ٧ ق جلسة ١٩٦٥/٥/٨ .

(٢) مجموعة المبادئ التي قررتها المحكمة الإدارية العليا - السنة الخامسة بند ٦٣ ص ٣٧٠ جلسة ١٩٦١/٣/٢٦ .

(١) تاويل النصوص القانونية ونفسيرها لاستنباط حكم قانونى للنزاع المعروف وقد يكون التفسير بتكملة النقص فى التشريع أو مواجهة غموض يلابسه ، فمن الصعوبة بمكان أن يتنبأ المشرع سلفا بكل المشاكل التى يمكن أن يسفر عنها تطبيق التشريع فى المستقبل ، ولا أن يضع قواعد محكمة تحيط بكل التفاصيل ولا مفر عندئذ من تدخل القضاء فى جميع الحالات التى لا يحكمها نص قانونى بتقرير الحلول الملائمة لها مستلهما فى ذلك حكمة التشريع وروحه وأهدافه ، والحرية التى يتمتع بها القضاء الإدارى فى تفسير النصوص القانونية أوسع من دور القضاء فى مجالات القانون الخاص ، لأن القضاء الإدارى يعتد كثيرا بالاعتبارات العملية التى يستلزمها حسن مباشرة الإدارة لنشاطها . أما القضاء العادى فان الاعتبارات القانونية الصرفة لها المقام الأول فى اجتهاداته وتقاريراته ومن ناحية أخرى فان الاستقرار الذى تتمتع به قواعد القانون الخاص يجعل مرونة القضاء العادى بشأنها محدودة للغاية ، أما القانون الإدارى فان حداثة نشأته نسبيا جعلته صالحا للتطور المستمر .

(٢) وتفسير القضاء الإدارى للنصوص التشريعية لا يمثل الا جانبا من جوانب تدخله فى بناء القانون الإدارى ، فعندما تخلو واقعة النزاع من نص قانونى يحكمها فان القضاء الإدارى يلعب دورا انشائيا فى ابتداء القواعد القانونية وخلقها ، فهو يسجلها فى أحكامه ويطبقها على ما يظهر فى المستقبل من انزعة مماثلة تتحد فى ظروفها وملاستها . وهذا الدور الذى يتولاه القضاء الإدارى هو الذى أضفى على الأحكام القضائية الإدارية أهمية بالغة لأنها تقوم بدور شبيه بدور المشرع فى ابتكار الحلول القانونية ، والفارق الوحيد هو أن المشرع يضع القواعد القانونية مسبقا لحكم روابط الأفراد ولتطبيقها المحساكم على ما يعرض عليها من اقضية ، فى حين يصوغ القضاء الإدارى الحلول القانونية بمناسبة نزاع يعرض عليه ويقصد حسمه ، ومن هذه الواجهة أيضا تختلف سلطة القضاء الإدارى عن سلطة القضاء العادى ، فاذا نظرنا الى القانون المدنى مثلا - وهو فرع من فروع القانون الخاص - لوجدنا أن المشرع يحيط بالمبادئ الأساسية لهذا القانون والنظريات المختلفة التى يقوم عليها ، فقد تولى القانون المدنى بيان النظرية العامة للالتزام سواء من حيث مصادره (وهى العقد والعمل غير المشروع والاثراء بلا سبب ،

ونص القانون (أو من حيث أوصافه) كالشرط والأجل) كما بين هذا القانون اثار الالتزام ، وانتقاله ، وانقضاءه ، واتباعه ، وازاء هذا التفصيل والتحديد تتضائل الى حد كبير سلطة القضاء العادى فى الابتداع والابتكار ويستطيع هذا القضاء رد مشاكل القانون الخاص فى غالبيتها الى هذه المبادئ العامة ، وعلى ضوء هذه المبادئ يمكن الوصول الى حلول جزئية فى حالات النقص فى التشريع أو الغموض فيه ، بل ان القانون المدنى وضع أحكاما تفصيلية فى المسائل الجزئية التى تدخل فى مجاله ، وهى أحكام لا محل معها للاجتهد الا فى أضيق الحدود وحتى فى هذه الحدود الضيقة ، فان الاجتهاد القضائى يظل مستمدا من أحكام النظرية العامة ودائرا فى فلكها .

أما فى مجال القانون الادارى ، فان النصوص التشريعية مع كثرتها لا تتعرض لنظريات عامة فى القانون الادارى ولا ترتد أحكامها الى أصول محددة ، ولا تحيط بكثير من المسائل التفصيلية . وبالتالي تظهر سلطة القضاء الادارى فى الابتداع والتاصيل وهى سلطة استطاع معها هذا القضاء أن يشيد الكثير من مبادئ القانون الادارى ونظرياته الأساسية كنظرية الظروف الطارئة ، ونظرية القرارات الادارية ونظرية المسئولية الادارية ونظرية اساءة استعمال السلطة ، ونظرية العقود الادارية ونظرية الدومين العام .

(٤) الفقه

لا يعتبر الفقه من مصادر القانون الادارى بالمعنى الفنى لكلمة المصادر ذلك أن الفقه وان كان يتولى شرح النصوص القانونية لبيان مضمونها وأوجه النقص أو القصور فيها الا أنه لا اختصاص لفقه فى انشاء القواعد القانونية وخلقها ، ولا فى تفسيرها تفسيراً ملزماً وذلك على خلاف الأمر بالنسبة للقضاء الادارى الذى يتولى ، وكما أوضحنا ، ابتداع الحلول المناسبة للقضية الادارة وذلك فى جميع الحالات التى لا يحكمها نص قانونى .

على أن الفقه : وان كان غير مختص بوضع القواعد القانونية الا أن دوره فى التمهيدي لها دور فعال ، ذلك أن اجتهادات الفقهاء فى تجلية

النصوص القائمة مما يشوبها من غموض ومحاولة التوفيق بين النصوص المتعارضة ، وتغطية القصور فى التشريع عن طريق بيان الحلول التى يمكن أن يأخذ بها القاضى عند مواجهته للمشاكل التى قد تترتب على تطبيقه ، كل ذلك من شأنه أن يضع أمام القضاء الادارى حولا قد ترقى الى مرتبة القاعدة القانونية اذا استقر القضاء على الاخذ بها ، بل ان المشرع قد يبتغى بعض هذه الحلول فى شكل نصوص قانونية ملزمة .

كذلك فان للفقه دورا آخر لا يقل خطرا واهمية عن الدور السابق ، ذلك أن الحلول التى تقررها الاحكام القضائية هى فى الواقع حلول فردية أو جزئية تصدر فى خصومات متنوعة ومتفرقة وقد يبدو لأول وهلة ان الرابطة بين هذه الحلول الجزئية منعدمة ، ولكن الفقيه اذ يتعمق فى دراسة هذه الاحكام فانه قد يهتدى الى الاصل العام الذى يجمع بينها ، او الى المبدأ العام الذى تنفرع عنه هذه الحلول ، ومهمة التاصيل هذه عظيمة الخطر فى بناء القانون الادارى وتطويره ، لأنها تمكن من ارساء قواعده .



المعايير الفقهية المختلفة لتحديد نطاق القانون الإداري

١ - معيار السلطة العامة

إذا نظرنا إلى الإدارة لمعرفة وضعها من حيث الأعمال التي تنهض بها ، والهدف المقصود منها ، والوسائل التي تنتهجها في العمل لبلوغ أغراضها ، لوجدنا أن دورها في هذه المجالات جميعها يختلف بصفة جوهرية عن دور الأفراد عند مباشرتهم لنشاطهم الخاص . فاعمال الإدارة من حيث موضوعها ضخمة ومتشعبة وهي تزداد تعقيدا واتساعا على مر الزمن تبعا لتعدد مهام الدولة وتنوع وظائفها وعندما تباشر الإدارة نشاطها أو تنهض عليه فإنها تتغيا بلوغ غاية محدودة هي تحقيق المنفعة العامة ، فهذه الغاية تسود كل تصرفاتها وتجمعها فإذا صدر عنها عمل أو قرار بناء على بواعث شخصية فإن تصرفها يكون مشوبا بعيب تجاوز السلطة .

وحيث تمارس الإدارة نشاطها المتشابهك وتنهض على وظائفها المتشعبة بقصد اشباع الحاجات العامة ، فإن مركزها القانوني لا يكون معادلا لمركز الأفراد ، ولا تكون ارادتها مساوية لارادتهم ، ولا تلجا عادة إلى المألوف من وسائل الأفراد ، بل تأخذ الإدارة بقدر من السلطة العامة يحقق هدفها ويضمن تنفيذ ارادتها جبرا على الأفراد ، ومباشرة الإدارة لهذه السلطة العامة لا يفيد اعفاءها من الخضوع للقانون ولا يجعل تصرفاتها معصومة من الرقابة القضائية أو المسئولية السياسية ، فوسائل السلطة العامة وامتيازاتها لا تعتبر غاية في ذاتها ، بل هي أسلوب محدد لبلوغ غاية مشروعة هي تحقيق المنفعة العامة ، ومجازة الإدارة لهذه الغاية أو انحرافها عنها ، يجعل تصرفاتها غير مشروعة لانطوائها على تسخير وسيلة استثنائية في غير الأغراض المقصودة منها .

ولا تتمخض فكرة السلطة العامة عن امتيازات للادارة فقط ، بل تظهر فكرة السلطة العامة أيضا فى شكل قيود على تصرفاتها ، ففى العقود الادارية تنفيذ الادارة فى ابرامها باجراءات محددة لا تستطيع ان تحيد عنها ، ولكن تكون لها بصدد تنفيذ هذه العقود - امتيازات استثنائية ليس لها مقابل فى القانون الخاص فالادارة لها سلطة التوجيه على تنفيذ هذه العقود ، وتغيير شروطها واطافة شروط جديدة اليها وفقا لما نراه اكثر اتفقا مع الصالح العام بشرط ألا يصل التعديل الى مسخ العقد كلية ويشترط أن يكون للمتعاقد معها حق فى التعويض اذا أخل التوازن المالى للعقد ، وبالنسبة للغرامات المنصوص عليها فى هذه العقود يجوز لجهة الادارة أن توقعها من تلقاء نفسها دون حاجة الى صدور حكم بها ، ولها أن تستنزل قيمتها من المبالغ التى تكون مستحقة للمتعاقد معها دون أن تلتزم الادارة باثبات حصول الضرر ، كما لا يقبل ابتداء من المتعاقد اثبات عدم حصوله ، وهذه الوسائل الاستثنائية تعد تعبيرا عن فكرة السلطة العامة وترجمة لها .

وفى نطاق القرارات الادارية تنفيذ الادارة عند اصدارها بقواعد الشكل والاختصاص وبمراعاة أحكام القوانين واللوائح ، فاذا اتبعت الادارة الاجراءات الشكلية المطلوبة ، وصدرت قراراتها عن جهة الاختصاص المحددة قانونا ، واقامتها على سبب مشروع مستهدفة بها غاية سليمة ومبررة ، فان قراراتها تكون واجبة الاحترام وتعتبر سلطة التنفيذ المباشر من نتائجها ، وهى امتياز لجهة الادارة يرتد الى فكرة السلطة العامة ويحولها تنفيذ ارادتها جبرا على الأفراد ونجد أمثلة عديدة لفكرة السلطة العامة - بامتيازاتها وقيودها فى جنبات القانون الادارى كإمتياز الادارة فى مواجهة العاملين معها فى نشاطها اذ تقوم علاقتها بهم على أساس لائعى تنظيمى وليس على أساس تعاقدى وكامتياز الادارة أمام القضاء ، اذ لا يجوز أن يصدر اليها القضاء أمرا بعمل أو أن ينهاها عنه وفى نطاق القيود المتصلة بفكرة السلطة العامة لا يجوز لجهة الادارة أن تتصرف فى أموالها العامة الا بعد اتباع اجراءات محددة تنهى بها تخصيص هذه الاموال للمنفعة العامة التى رصدت لها . وفى ابرام العقود الادارية يتحتم على الادارة اتباع الاجراءات المنصوص عليها فى

احكام المناقصات والمزايدات ليتسنى لها اختيار افضل العطاءات واقدر الأشخاص على تنفيذ العقد بكفاءة وأمانة ونزاهة .

وفكرة السلطة العامة - بما ترتبه لجهة الادارة من امتيازات وحقوق وما تفرضه عليها من قيود - تعتبر عصب القانون الادارى ، فهى انى تميزه عن غيره من فروع القانون الخاص وتعتبر أساسا لاحكامه التى تخرج عن الشريعة العامة لقواعد القانون الخاص . ولهذا كله يرجع بعض الفقهاء مبادئ القانون الادارى وقواعده الى فكرة السلطة العامة بعد تحليلها من جديد والنظر اليها فى صورة منقحة لا تجعلها مقصورة على حقوق الادارة وامتيازاتها بل تشمل أيضا ما تخضع له الادارة من قيود على تصرفاتها ، فهذه الحقوق والقيود لا تجد أساسها الا فى فكرة السلطة العامة باعتبارها المعيار المميز للقانون الادارى .

النقد الموجه الى هذا المعيار :

ان معيار السلطة العامة وان كان يبدو سهلا واضحا ، كما ان له ما يبرره لصعوبة خضوع نشاط الدولة وأعمالها التى تظهر فيها بطابعها الامر لاختصاص القضاء العادى وقواعد القانون الخاص ، الا ان هذا المعيار قد وجهت اليه الانتقادات الاتية :

(١) انه معيار صعب التطبيق من الناحية العملية ، لأن من المتعذر غالبا اقامة فاصل دقيق بين أعمال السلطة العامة وأعمال الادارة المالية أو المدنية ، بل هما فى الأعم الأغلب متداخلان .

(ب) أن أعمال السلطة هى أعمال ارادية ، وعلى ذلك فان مسئولية السلطة التنفيذية عن خطئها ستظل دائما وفى جميع الأحوال خاضعة لقواعد القانون الخاص ولاختصاص القضاء العادى ولأن جميع الأعمال المادية التى تصدر عن الدولة تعتبر - وفقا لحكم هذا المعيار - خارجة عن اختصاص القضاء الادارى وقواعد القانون الادارى .

(ج) أن مظاهر السلطة العامة - وفقا لحكم هذا المعيار - مقصورة على اصدار الأوامر والنواهي في حين تتدخل الدولة بأسلوب القانون العام عن غير هذا الطريق كما هو الأمر في العقود الادارية التي تضمنها الادارة شروطا استثنائية غير مألوفة في نطاق القانون الخاص والمتدخل عن طريق هذه الشروط الاستثنائية ، مظهر من مظاهر السلطة العامة ، وان لم يتمخض عن أوامر مباشرة .

★ ★ ★

٢ - معيار المرفق العام

أزاء الانتقادات التي وجهت لمعيار السلطة العامة ، فقد نادى البعض بأن السلطة العامة ، ليست هدفا في ذاتها ، ولكن الغاية من وجود الدولة هي التدخل بسلطتها لاشباع الحاجات العامة وذلك عن طريق المشروعات التي تقيمها هي أو غيرها من الأشخاص العامة .

وهذه المشروعات هي المرافق العامة التي ازدادت أهميتها وتنوعت أغراضها وامتدت بالتالي الى التعليم والخدمات الاجتماعية والنقل والغاز والكهرباء وغيرها .

وعلى ذلك فقد ظهر المرفق العام - في أول الأمر - باعتباره وسيلة لتحقيق تدخل الدولة وتنظيم نشاطها ، واقتصر مدلول المرفق العام - في البداية - على كل مشروع تتوافر في شأنه العناصر الآتية مجتمعة :

١ - أن تكون بصدد مشروع ، أي مجموعة من العناصر المادية والبشرية .

٢ - أن تكون الدولة أو غيرها من الأشخاص المعنوية العامة هي التي تتولى إدارة هذا المشروع ، وعلى ذلك لا يندرج المشروع الفردي - الذي تمدده الدولة بالمعونة أو تخضعه لاشرافها - تحت المرافق العامة .

٣ - أن تكون الغاية من هذا المشروع هي اشباع حاجات عامة .

المرفق العام كمعيار لتحديد القانون الواجب التطبيق ولتوزيع الاختصاص :

الا أن دور المرفق العام ، لم يقف عند حد النظر اليه كوسيلة تنظم بها الدولة نشاطها ، وتفرض بواسطته تدخلها لتحقيق أغراض متصلة بالمصلحة العامة ، بل تعداه الى دور آخر أكثر أهمية وخطورة ، فقد نادى محكمة التنازع في فرنسا بالمرفق العام كمعيار لتوزيع الاختصاص بين القضاء العادي والقضاء الاداري، إذ قررت هذه المحكمة في ١٨٧٣/٢/٨

اختصاص القضاء الادارى بنظر دعوى التعويض التى يقيسها الضرور ضد الدولة متى ثبت أن المرفق العام هو مصدر الضرر ، كما قررت بان المسؤولية عن تعويض هذا الضرر ، انما تحكمها قواعد القانون الادارى دون قواعد القانون الخاص .

وتتلخص وقائع هذا النزاع فى أن طفلا يدعى بلانكو أصابته احدى العربات التى كانت تعمل بين بناءين تابعين لأحد مصانع الدخان ، وعندما أقام والد هذا الطفل دعواه بطلب التعويض عن هذا الضرر ، ثار الخلاف فيما اذا كان القضاء الادارى أو القضاء العادى هو المختص بنظر النزاع ، وقد فصلت محكمة التنازع فى هذه المسألة وفقا لما تقدم .

ومنذ أن أصدرت محكمة التنازع حكمها المسار اليه ، شاطرها مجلس الدولة الفرنسى المراتى ، مقررًا بدوره اختصاص القضاء الادارى بنظر الأعمال المتعلقة بالمرافق العامة . ومضيفًا الى هذا المبدأ قيدا هاما مؤداه ، أنه اذا عدلت الادارة - عند ادارتها للمرفق - عن استعمال اساليب القانون العام ، واستعملت بدلا منها أساليب القانون الخاص المتكافئة مع ما يجرى عليه الأفراد فى معاملاتهم الخاصة فان الاختصاص ينعقد فى هذه الحالة للقضاء العادى . كما تطبق على المنازعة أحكام القانون الخاص .

القانون الادارى هو قانون المرافق العامة :

على أن بعض الفقهاء من أنصار نظرية المرفق العام (دوجى وجيز ويوتار) ذهبوا فى تقدير أهمية المرافق العامة الى حد القول بان كل النظريات والمبادئ التى يقوم عليها القانون الادارى لا تفسرها سوى نظرية المرافق العامة ، والىها ترد قواعده فالمركز التنظيمى الذى يخضع له الموظفون العموميون ، وقابليته للتعديل فى كل وقت . تبرره الاحتياجات المتطورة للمرافق التى يعملون بها وضرورة انتظامها كما أن هذا الاعتبار هو الذى يمنع ترتيب حقوق ارتفاع على المرافق العامة ، كذلك فان القواعد الاستثنائية التى تتمتع بها الأموال العامة وأهمها عدم جواز التصرف فيها أو تملكها بالتقادم . لا يفسرها سوى كون هذه الأموال مخصصة لمنفعة عامة ، أى لإشباع حاجات جماعية ومن ناحية

أخرى فإن الأحكام التى تنفرد بها العقود الادارية مردها الى الرابطة الوثيقة بين هذه العقود والمرافق العامة التى أبرمت لصالحها ولضمان انتظامها .

نقد نظرية المرفق العام :

وقد وجهت الى نظرية المرفق العام الانتقادات الاتية :

(١) أن مدلول المرفق العامة لم يعد يتمتع بنفس الوضوح والتحديد الذى سهل الاعتماد عليها فى أول الأمر كميّار محدد لمجال القانون الادارى ، فقد كان التعريف بالمرفق العام قائما فى أول الأمر على أساس عنصرين ، أولهما العنصر المادى ويتمثل فى وجود مشروع - أى نشاط غايته اشباع حاجات عامة . ثانيهما العنصر العضوى ويتمثل فى أن الدولة أو أحد الأشخاص المعنوية العامة هى التى تدير هذا المشروع .

وهذا العنصر العضوى هو الذى أضفى على المرافق العامة الوضوح الذى يلزمها لأنه استبعد من نطاقها كل المشروعات التى لا تديرها الدولة ولو قصد بها اشباع حاجات عامة ، غير أن القضاء الادارى فى تطوره الراهن ، لم يلتزم بهذا المدلول دائما ، فاقرب بوجود مرافق عامة لايتوافر بالنسبة اليها العنصر العضوى كما هو الأمر بالنسبة الى المرافق العامة النقابية أو المهنية ، بل إن القضاء الادارى غالى فى الاعتداد بالعنصر المادى كميّار لتحديد المرافق العامة ، وقرر بأن صفة المرفق العام يمكن أن تثبت فى بعض الحالات التى يكون فيها المشروع الخاص قائما بعمل وثيق الصلة بالمنفعة العامة ومرتبطة بها ارتباطا مباشرا .

وازاء هذا التطور الذى آلت إليه المرافق العامة . فقد تميّعت حدودها ، وزال وضوحها الأول ، وذهبت آراء فى الفقه الى أنه لم يعد من الممكن اقامة اختصاص القضاء الادارى عليها وربطه بها .

(ب) بل انه حتى بالنسبة الى الفقهاء الذين يسلمون بأهمية

المرافق العامة ، ودورها فى بناء قواعد القانون الادارى الا أنهم يقررون بان من الصعب الاعتماد عليها كمعيار قاطع يستوعب كل ما يدخل فى نطاق القانون الادارى من مسائل وذلك لما يأتى :

١ - أن المرافق التجارية والصناعية التى تزايد عددها عقب الحرب العالمية الثانية والتى أدت حركة التأميم الى انشاء غالبيتها ، لا تخضع لقواعد القانون الادارى اذ تعمل هذه المرافق عادة على النهوض بالأغراض المقصودة منهما بغير اللجوء الى امتيازات السلطة العامة ووفقا للشروط والأوضاع التى يدير بها الأفراد المشروع الخاص ، بمراعاة الأساليب التجارية والصناعية ، وقد أدى ذلك بالقضاء الى تقرير عدم اختصاصه - فى الأصل - بنظر المنازعات المتصلة باداء هذه المرافق لوظيفتها وبوجه خاص فى مجال علاقة هذه المرافق بالمنتفعين من خدماتها .

٢ - وحتى بالنسبة الى المرافق الادارية البحتة كمرفق التعليم ، فان القضاء الادارى لم يطبق قواعد القانون الادارى على جميع جوانب نشاطها ، الا حيث تتبع فى ادارتها وسائل القانون العام ، أما حين تعدل الادارة بارادتها عن استعمال وسائل هذا القانون فى بعض جوانب نشاطها ، كما لو ابرمت عقودا تلتزم فيها شروط القانون الخاص وأوضاعه ، فان قواعد القانون الخاص - لا الادارى - هى التى تطبق على هذه العقود ، كما أن القضاء العادى هو الذى يختص بنظرها وذلك بالرغم من تعلقها بمرفق عام .

(ج) وأخيرا يقول جانب من الفقهاء بان بعض قواعد القانون الادارى ، وان كان القضاء قد فسرها بالاستناد الى نظرية المرافق العامة (كقابلية الأوضاع الوظيفية للتعديل والتبديل وفقا لاحتياجات المرافق العامة التى يعمل بها الموظفون العامون) الا أن أحكام القضاء تقطع بان معيار المرفق العام ليس هو الأساس الوحيد الذى ترد اليه كل نظريات القانون الادارى ومبادئه . والدليل على ذلك أنه عندما تصدى القضاء الادارى لوضع المعيار الفاصل بين العقود الادارية الخاضعة للقانون الادارى وبين عقود الادارة المالية الخاضعة للقانون الخاص ، فان المعيار القاطع فى هذا التمييز لم يكن هو اتصال هذه العقود بالمرافق العامة أو

عدم اتصالها ، بل قام هذا المعيار على أساس التمييز بين العقود تبعاً للشروط التي تتضمنها ؛ فحيث يتضمن العقد شروطاً غير مألوفة ولا مقابل لها في القانون الخاص فإننا نكون بصدد عقد إداري أفصحت فيه الإدارة عن نيتها في الأخذ بأسلوب القانون العام ، أما حيث تنزل الإدارة فيما تبرمه من عقود منزلة الأفراد بأن تضمن العقد الذي تبرمه شروطاً من نوع الشروط المألوفة في القانون الخاص ، فإن العقد يكون مدنياً .

على أن الانتقادات التي وجهت لنظرية المرفق العام لم تؤد إلى هدمها أو إلى أعراض القضاء عنها بصفة نهائية ، فمزال مجلس الدولة يردد هذا المعيار في قضائه ، كذلك فإن الفقه بوجه عام مزال على وقائه لتلك النظرية ، وأن كان قد أقر بأن من أنواع النشاط المرفقي ما يخضع للقانون الخاص .



المبادئ المتعلقة بكيفية توزيع الاختصاصات الادارية

بين أجهزة الدولة المختلفة

لا تسير الحكومات فى نظمها الادارية على نسق واحد ، فبينما تتجه بعض الدول الى الأخذ بنظام المركزية بمعنى قيام جهاز حكومى موحد يتولى كافة الاختصاصات الادارية ، نرى أن بعض الدول تأخذ بنظام اللامركزية بمعنى أن توزيع اختصاصات الادارة بين جهاز الحكومة الرئيسى وهو الوزارة عادة ، وبين أجهزة أخرى تتمتع بالاستقلال الى حدود تختلف باختلاف الأنظمة ، وهذا الاتجاه الأخير هو السائد فى الادارة الحديثة .

ويقتضى الحديث عن المبادئ التى تحكم توزيع الاختصاصات بين أجهزة الادارة ، أن نعرض لما يأتى :

١ - بيان الوضع القانونى للدولة باعتبارها شخصا معنويا من اشخاص القانون العام ، والوضع القانونى للتقسيمات الادارية فى الدولة وما اذا كانت تعتبر فروعا لشخص واحد هو الدولة أو تتمتع كلها أو بعضها بالشخصية المعنوية أيضا .

وهذا يستدعى الحديث عن الشخصية المعنوية بصفة عامة ، وعلى اشخاص القانون العام بعد ذلك .

٢ - المركزية الادارية .

٣ - اللامركزية الادارية .

٤ - عدم التركيز الادارى .

١ - نظرية الشخصية المعنوية

الشخص فى نظر القانون ، هو كل كائن تتوافر فيه الصلاحية لوجوب الحقوق له أو عليه .

والاشخاص نوعان : اشخاص طبيعية ، واشخاص اعتبارية أو معنوية .

الاشخاص الطبيعية :

أما الشخص الطبيعى فهو الانسان ، ووفقا لحكم المادة ٢٩ من القانون المدنى تبدأ شخصية الانسان بتمام ولادته حيا وتنتهى بموته ، بل ان شخصية الانسان تثبت أيضا قبل الولادة كما هو الأمر بالنسبة للحمل المستكن ، فاذا ولد الجنين حيا ثبتت له الشخصية القانونية الى وقت الحمل به .

الشخص المعنوى :

على أن الشخصية القانونية وان استوعبت كل شخص طبيعى ، الا أنها غير مقصورة عليه ، اذ ليس من الضرورى حتى يتمتع السكان بالشخصية القانونية ، ان يتمثل فى تكوينه ومقوماته مع الشخص الطبيعى ، بل من الممكن أن تثبت الشخصية القانونية لكائن من خلق الانسان - ولخدمته ، كما هو الأمر فى الشركات والجمعيات اذ تتمتع هذه المنظمات - شأنها فى ذلك شأن الانسان - بوجود حقيقى يفرضه دورها فى الحياة الاجتماعية ، واذ يتدخل المشرع لاضفاء الشخصية القانونية عليها فان هذا الوجود الحقيقى ينقلب الى وجود قانونى ، وعندئذ تكون بصدد شخص اعتبارى أو معنوى له كيانه المستقل عن الأفراد الأعضاء المكونين له ، وبالتالي له القدرة على أن يتمتع بالحقوق ويتحمل بالالتزامات .

وقد نشأت نظرية الشخصية المعنوية فى أول الأمر فى نطاق القانون الخاص وعندما تبين أن من الأعمال ما تقتصر عنها دباقة الفرد

أو امكانياته المالية ولكن هذه الأعمال تكون أدعى الى التحقيق لو تعاون الفرد مع غيره ومنضما اليه سواء بالجهد أو المأل أو كليهما معا ، وقد اخذ التعاون أشكالا متعددة أهمها الجمعيات والشركات ، ووجدت الدولة أن منحها الشخصية المعنوية هو الذى يضمن مواصلتها لرسالتها على مر الأجيال المتعاقبة وبامكانيات غير محدودة ، لأن هذه الشخصية هي التي تكفل استقلالها - بأموالها وكل ما يتعلق بشئونها - عن الافراد المكونين لها أو المنتفعين من خدماتها .

بعض الفروق الأساسية بين الشخص الطبيعي والشخص المعنوي :

١ - ان الشخصية القانونية ، وان ثبتت نكل انسان ، ووفقا لحكم المادة ٢/٩ من القانون المدنى بناء على واقعة مادية هي تمام ولادته حيا الا أن الاقرار بالشخصية المعنوية لهيئة أو منظمة ما لا يكون الا بنسأ على تدخل من المشرع ، وبعد تقديره لمختلف الظروف المتصلة بتكوينها والاعراض التي تتوخاها .

٢ - ان الشخص المعنوي ، وان تمتع بالشخصية القانونية كالشخص الطبيعي الا أن اختلافهما من حيث مقومات وعناصر تكوين كل منهما ، يقتضى ألا تسند الى الشخص المعنوي ، الحقوق والالتزامات الملازمة لصفة الانسان .

وقد نصت على هذا الحكم المادة ٥٣ (١) من القانون المدنى بقولها « يتمتع الشخص الاعتبارى بجميع الحقوق الا ما كان ملازما منها لصفة الانسان الطبيعية وذلك فى الحدود التي يقرها القانون » .

وهذا الحكم بدهى ، اذ لا يعقل أن يتمتع الشخص المعنوي بالتزامات وحقوق الاسرة ، ولا أن تسند اليه الحقوق المترتبة على القرابة ولو كانت حقوقا مالية كالارث ولا أن يطلب منه أداء الخدمة الوطنية ، ولا أن يطلب مباشرة الحقوق السياسية أو اعتناق عقيدة دينية .

٣ - الاصل فى الشخص الطبيعي ، أنه غير مقيد فيما يتمتع به من حقوق أو يتحمل به من التزامات - بضرورة اتساقها مع غرض واحد بعينه أو مجموعة من الأضرار المحددة سلفا بل ان كل الأغراض مباحة

(١٥ - نظم الحكم والادارة)

ومطروقة له دون حصر أو قيد بشرط أن تكون غير متعارضة مع حكم القانون ، والأمر على نقيض ذلك بالنسبة الى الشخص المعنوى اذ يقيدده مبدأ « التخصص بغرض معين » ومؤدى هذا المبدأ أن كل شخص معنوى ملزم قانونا بأن يوجه كل نشاطه فى نطاق الغرض الذى أنشئ من أجله ، وأن يقصر جهوده عليه ، وعلّة ذلك أن المشرع ما تدخل بتقرير الشخصية القانونية له الا لمعاونته على ذلك الغرض الذى كان محل اعتباره عند انشائه .

٤ - لكل شخص معنوى نائب يعبر عن ارادته ، ويقوم بتمثيله والعمل باسمه ولحسابه ، وقد نصت على: هذا الحكم المادة ٥٣ من القانون المدنى ، أما الشخص الطبيعى ، فإن بوسعه أن يباشر - اصالة هذا التعبير .

٥ - ان كل شخص طبيعى وان انتهت بالوفاء شخصيته القانونية ، الا أن الشخص المعنوى يزول وجوده القانونى لأسباب أخرى متعددة منها (ا) انتهاء الأجل المحدد له فى سند انشائه أو نظامه (ب) استنفاذ الغرض الذى وجد من أجله (ج) بالحل الاخنيارى ويقع ذلك عادة بإجماع أعضائه أو بقرار من غالبيتهم ووفقا للأوضاع المبينة بنظامه (د) وقد يكون الحل اجباريا بمقتضى النظام العام والآداب (هـ) وقد يكون انقضاء الشخص المعنوى بادماجه ضمن هيئة أخرى مماثلة له فى الغرض .

أنواع الأشخاص المعنوية

تنقسم الأشخاص المعنوية إلى نوعين :

١ - أشخاص معنوية خاصة ، من أهمها الشركات والجمعيات والمؤسسات الخاصة . وهذه تخضع جميعها - فى الأصل - لقواعد القانون الخاص ، وبالتالي لا تعتبر أموالها أموالا عامة ، ولا يمنحها المشرع عادة امتيازات السلطة العامة إلا لمبررات جوهرية ، كما هو الأمر فى أنواع بذاتها من الجمعيات ترى الدولة معاملتها معاملة خاصة رعاية لأغراضها ، كذلك فإن العاملين لدى تلك الأشخاص لا يعتبرون من الموظفين العامين . بل يخضعون لقانون عقد العمل .

٢ - أشخاص معنوية عامة - وهى التى نتناولها بالدراسة - وأهمها الدولة والمحافظات والمدن والقرى . والأصل فى هذه الأشخاص أنها تخضع لقواعد القانون العام ، وتتمتع بامتيازاته بدرجات متفاوتة فيما بينها ، فالدولة لها أعلى الحقوق وهى تباشرها على امتداد إقليمها كله ، كما أنها تستمد من سيادتها عليه ، رقابتها على جميع الأشخاص المعنوية عامة أو خاصة .

١ - أنواع الأشخاص المعنوية العامة

(الدولة وفروعها)

نصت المادة ٥٢ من القانون المدني على ما يلي :

الأشخاص الاعتبارية (المعنوية) هي :

١ - « الدولة وكذلك المديرية (المحافظات) والمدن والقرى »
بالشروط التي يحددها القانون . « والادارات والمصالح وغيرها من
المنشآت العامة التي يمنحها القانون شخصية اعتبارية » .

ويبين من هذا النص ، أن الأشخاص المعنوية العامة يمكن ردها الى
نوعين أساسيين هما :

١ - الأشخاص العامة الاقليمية وهي الدولة والمحافظات والمدن
والقرى .

٢ - الأشخاص العامة المرفقية او المصلحية وهي التي عبر عنها
القانون المدني بقوله « الادارات والمصالح وغيرها من المنشآت العامة
التي يمنحها القانون شخصية اعتبارية » .

اولا - الأشخاص المعنوية العامة الاقليمية

هي الدولة والمحافظات والمدن والقرى .

ويرجع وصفها بالاقليمية الى أن لكل منها دائرة اقليمية تبشأر
اختصاصها في مجالها ، ولا تتعداها وفي نطاق هذه الدائرة الاقليمية ،
يتولى الشخص المعنوي - الذي أسند اليه - أمرها - ادارة كل المرافق
العامة القائمة فيها ، وانشاء ما يراه ضروريا منها للنهوض باحتياجاتها
وعلى ذلك لا ينحصر اختصاص الأشخاص العامة الاقليمية في ادارة
مرفق معين أو أنواع بذاتها من المرافق العامة ، بل لها في الاصل
أن تنهض - وفي حدود النطاق الاقليمي لكل منها - بتنظيم وادارة

المرافق العامة التى تكفل اشباع الاحتياجات العامة للمواطنين الموجودين داخل هذا النطاق .

(الدولة)

هى أهم الأشخاص المعنوية العامة ، وشخصيتها ركن من أركان وجودها . باقية أبداً بغض النظر عن أشكال الحكومات التى قد تتعاقب عليها ، الا اذا أصابها الفناء بزوال عنصر من العناصر المكونة لها كإقليمها أو شعبها . ومنها تتفرع كل الأشخاص العامة الإقليمية من محافظات ومراكز ومدن وأحياء وقرى ، وبالتالي فان للدولة أن تمارس كل اختصاصاتها على إقليمها عدا ما خص به المشرع المحافظات والمدن الأخرى من أعمال فى دوائرها الإقليمية .

المحافظات والمراكز والمدن والأحياء والقرى

عبر التشريع الوضعى المصرى عن المحافظات والمراكز والمدن والأحياء والقرى « بوحدات الحكم المحلى » لكل منها الشخصية الاعتبارية (م ١ من قانون الحكم المحلى الصادر بالقانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٩ المعدل بالقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٨١) .

وعندما صدر قانون الادارة المحلية (القانون رقم ١٢٤/١٩٦٠) نص فى مادته الأولى على أن « تقسم جمهورية مصر العربية - بقرار من رئيس الجمهورية - الى وحدات ادارية هى المحافظات والمدن والقرى ، ويكون لكل منها الشخصية المعنوية » وقد أضاف اليها القانون رقم ٥٢ لسنة ١٩٧٥ والقانون ٤٣ لسنة ١٩٧٩ المراكز والأحياء عدا ما ذكره من وحدات ادارية الى « وحدات الحكم المحلى » .

وبيين من الاطلاع على القانون ما يلى :

(١) أن القانون لم يقتصر على تقرير الشخصية المعنوية لكل من المحافظات والمراكز والمدن والأحياء والقرى ، بل حرص القانون على

بيان الجهة المختصة بتحديد النطاق الاقليمي، لكل منها ، فقد نصت الفقرة الثانية من المادة الأولى من هذا القانون على أن يحدد نطاق المحافظات بقرار من رئيس الجمهورية ، ونطاق المراكز والمدن والأحياء والقرى بقرار من الوزير المختص بعد موافقة المجلس المحلى للمحافظة .

(ب) أن لكل وحدة أن تباشر « داخل الدوائر الاقليمية المحددة لها » كل الأعمال والمرافق ذات الطابع المحلى التى تعود بالنفع العام عليها ويشمل ذلك المرافق الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والثقافية والصحية ومرافق التنظيم والمياه والانارة والانشاء والتعمير والوسائل المحلية للنقل العام . ولها أن تنشئ وتدير « فى دوائر اختصاصها » بالذات أو بالواسطة ، الأعمال والمؤسسات التى تراها كفيلة بتنفيذ اختصاصاتها .

(ج) ومع أن الأصل هو انفراد الوحدات الادارية بمباشرة الأعمال وإدارة المرافق العامة الواقعة فى نطاق دوائرها الاقليمية ، إلا أن هناك أنواعا من المرافق تديرها الدولة عادة وتنظمها ولو فى نطاق المحافظات والمدن والقرى - أى أنها تديرها وتنظمها على الصعيد القومى ، وهذه هى المرافق القومية التى تهيمن عليها الدولة فى جميع أجزاء اقليمها ، ومثالها مرفق القضاء والدفاع والبوليس .



ثانيا - الاشخاص المعنوية العامة «المرفقية» أو المصلحية

أشارت الى هذا النوع من الأشخاص المادة ٥٢ من القانون المدنى بقولها (. . الادارات والمصالح وغيرها من المنشآت العامة التى يمنحها القانون شخصية اعتبارية (معنوية) .

وعلة وصف هذه الأشخاص بالمرفقية ، أن نشاطها قاصر على ادارة مرفق بذاته ، أو عدد من المرافق المحدودة المتكاملة الغرض فى الغالب أى أن اختصاصها نوعى أو موضوعى وذلك على نقيض الأمر بالنسبة الى الأشخاص العامة الاقليمية ، إذ القاعدة فى اختصاصها أنه مكانى .

وهذه الأشخاص العامة المرفقية هى التى اصطلح الآن على تسميتها بالمؤسسات العامة ، والهيئات العامة ، والقاعدة هى أن لكل منها الشخصية المعنوية المستقلة ، مما يؤدى الى استقلالها بادارة المرفق الذى تقوم عليه .

وقد كانت الأشخاص المرفقية محدودة من قبل وقاصرة على ادارة المرافق الادارية البحتة كمرفق التعليم الجامعى ، ولكنها امتدت الآن الى مجال الاقتصاد بعد أن ازداد تدخل الدولة وواجهت مشاكل التنمية التى لا سبيل الى حلها الا بتوجيه الاقتصاد واخضاعه لسيطرتها ، فوجدت الى جانب المرافق الادارية المرافق الاقتصادية (الصناعية والتجارية) وعهدت الدولة بادارة غالبيتها الى المؤسسات العامة والهيئات العامة وشركات القطاع العام ، ومع منحها قدرا غير قليل من الاستقلال المالى والادارى لتتحلل من الأساليب الادارية أو الحكومية ، ولتطبق على هذه المرافق أساليب ادارة المشروع الخاص ، ولتنتهى لها بالتالى فرصة أوسع لتحقيق أغراضها ، (راجع القانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٩ وتعديلاته) .

ما يميزها عن الأشخاص العامة الاقليمية :

١ - الاصل أن اختصاص كل شخص مرفقى قاصر على الاعمال المتعلقة بالمرفق العام الذى انشئ من أجله ، ولا يجوز له بالتالى أن يتولى سواه ، ولا أن يزاول أعمالا تتنافى مع الغرض الذى يتوخاه المرفق ، فالجامعات المصرية لا يجوز لها أن تزاول غير التعليم الجامعى ، ولا أن تقبل وصايا أو تبرعات محملة بشروط تتعارض مع هذا الغرض ، أما الأشخاص الاقليمية ، فانها غير مقيدة الا بالحدود المكانية لنطاقها الاقليمي ، ولها فى داخل هذا النطاق أن تزاول كل الاعمال وتدير كل المرافق وأن تتغيا بكل منها غرضا يختلف عن الآخر على أن يكون رائدها فى النهاية اشباع الحاجات العامة بكل صورها وضروبها .

٢ - الاصل فى المرافق التى تديرها الأشخاص الاقليمية - عدا الدولة - انها مرافق اقليمية أو محلية ، لوقوعها داخل النطاق الاقليمي لكل منها وتعلقها بالاحتياجات المحلية . أما الأشخاص المرفقية ، فان منها (١) ما يتولى ادارة مرفق قومى ينسحب نشاطه الى الاقاليم كلها ، كمرفق الاذاعة والتعليم الجامعى ، ولذلك استقر الفقه على القول بأن الجامعات المصرية لا تعدو كونها من المؤسسات العامة القومية ، لانها تباشر المسائل المتصلة بالتعليم الجامعى على امتداد الدولة كله .

(١) وعلى ذلك فان المرافق القومية قد تكون مدارة مباشرة بواسطة الدولة كمرفق الدفاع والقضاء ، وقد تعهد الدولة بإدارة بعض المرافق العامة القومية الى المؤسسات العامة القومية كمرفق التعنيم الجامعى .

الاتجاهات المختلفة لتوزيع الاختصاصات

يرتبط موضوع التنظيم الإداري في كل الدول بأوضاعها السياسية والاجتماعية بل هو انعكاس دقيق لها ، فالدولة التي استقرت أوضاعها السياسية واستقام بناؤها الاجتماعي تميل عادة الى التوسع في الأخذ بالأساليب الديمقراطية ، وتوزيع أعباء الوظيفة الإدارية بالتالي بين الحكومة المركزية من ناحية ، وبين الهيئات المحلية من ناحية أخرى لما يؤدي اليه هذا التوزيع من مزايا عديدة أهمها تأكيد الأسلوب الديمقراطي عن طريق إسهام الأفراد في إدارة المرافق العامة على المستوى المحلي . (وهذه هي اللامركزية الإدارية) .

أما الدول التي لازالت في بدء نشأتها ، فان الخدمات فيها لاتكون عادة قد بلغت ذلك القدر من التنوع والتعدد الذي بلغته في الدول النامية بل ان ما يكون مطلوباً من هذه الخدمات يحتل أهمية مماثلة لواجب هذه الدول النامية في العمل على دعم كياناتها الداخلية والخارجية لمواجهة الأخطار التي تهدد وجودها ، ولذلك تميل أغلب هذه الدول الى دعم السلطة المركزية عن طريق قصر مظاهر الوظيفة الإدارية عليها وحدها (وهذه هي المركزية الإدارية) .

وعلى ذلك ، فان المركزية واللامركزية هما صور التنظيم الإداري في الدول الحديثة ، وكل دولة مطالبة بأن تضع ظروفها السياسية والاجتماعية موضع الاعتبار عند الأخذ بأيهما ، حتى يظل التنظيم الإداري فيها معبراً عن احتياجاتها الفعلية .

أولا : المركزية الادارية

تقوم المركزية الادارية على الامس الاتية :-

(ا) وحدة المصلحة الادارية :

ترجع هذه الوحدة الى انفراد الحكومة المركزية ، وقيامها دون غيرها بمباشرة كل الأعمال الداخلية في نطاق الوظيفة الادارية .
ويتفرع عن ذلك أن السلطة المركزية وحدها هي التي تتولى - عن طريق ممثليها في العاصمة - ادارة كل المرافق القائمة في الدولة ، وعلى امتداد اقليمها بتمامه ، وسواء كانت تلك المرافق قومية أو محلية .

ومع أن الحكومة المركزية وحدها قد توفد بعض العاملين لديها لمباشرة أعمال المرافق الاقليمية الا أن السلطة الادارية تظل بالرغم من ذلك موحدة ، إذ يظل هؤلاء العمال خاضعين لها خضوعا مباشرا ، ومنها يتلقون الاوامر والتوجيهات المتعلقة بالعمل ، كما يكونون مسئولين أمامها عن حسن تنفيذها .

(ب) التبعية المتدرجة :

ويقصد بذلك أن موظفي الحكومة المركزية موزعون فيما يتعلق بمباشرة أعمال وظائفهم على درجات متصاعدة بحيث يخضع كل موظف لمن يعلوه في الدرجة حتى تصل في النهاية الى الوزير الذي يخضع له كل العاملين في وزارته باعتباره الرئيس الأعلى لها .

(ج) السلطة الرئاسية :

وبناء على التبعية المشار اليها ، فإن الموظف الأقل درجة يكون في وضع يخضع فيه لمن يعلوه، وهذه هي السلطة الرئاسية التي تتناول شخص المرعوس وأعماله ، إذ يملك الرئيس تكليفه بالأعمال التي يراها ومراقبته في تنفيذها ، ومجازاته عن الاهمال فيها ، واجازة مايراه صوابا منها ، وذلك كله ما لم يكن المشرع قد خول المرعوس سلطة الانفراد باصدار قرارات بذاتها ودون تعقيب من الرئيس .

وعلى ذلك ، فإن السلطة الرئاسية - فى ظل المركزية الادارية - أصل مفترض قانونا الا اذا قيدها المشرع صراحة .

مزايا المركزية الادارية :

يرى أنصار المركزية أن لها مزايا عديدة أهمها :

(١) دعم هيئة الحكومة وثبيت سلطانها ونشر نفوذها وتقويته داخل الحدود وخارجها ، وهو أمر بالغ الأهمية خصوصا فى الدول حديثة النشأة اذ تعد المركزية ظاهرة تلايس تكوينها .

(٢) يؤدى تولى الحكومة المركزية للمرافق العامة ، الى افسادة المواطنين من خدماتها دون تمييز ، كما يكفل تزويد هذه المرافق بالامكانيات المالية والخبرات الفنية العالية المتاحة فى العاصمة ، كذلك فإنه يضمن توزيع الأعباء التى تتطلبها المرافق العامة على سكان الدولة بطريقة عادلة ، ولو لم تلحق أجزاء من اقليمها فائدة مباشرة .

(٣) توحيد النظم الادارية فى الدولة ، أو على الأقل تكفل التجانس بينها ، لأنها تنبثق جميعا من مصدر واحد هو السلطة المركزية مما يسهل على المواطنين والموظفين الإحاطة بتلك النظم وتنفيذها بدقة .

(٤) وأخيرا قيل بأنها تؤدى الى الاقتصاد فى النفقات التى غالبا ما تسرف فيها الهيئات المحلية .

ثانيا : اللامركزية الادارية

وعلى نقيض المركزية الادارية التي تقوم على اساس حصر اعباء الوظيفة فى يد جهة واحدة هى الحكومة المركزية ، فان اللامركزية الادارية تقوم على اساس توزيع اعباء هذه الوظيفة بين الحكومة المركزية من ناحية ، وبين هيئات محلية وبحيث تخضع هذه الهيئات - فى ممارستها لما أسند اليها من اعباء الوظيفة الادارية لنوع من رقابة الدولة هو (الوصاية الادارية) .

وهذه الهيئات المحلية هى التى اصطلح على تسميتها « بهيئات الحكم المحلى » .

أركان اللامركزية الادارية :

١ - وجود مصالح محلية : ترى الدولة انها بلغت قدرا من الاهمية يبرر ادارتها والاشراف عليها بواسطة هيئات محلية تكون أكثر اتصالا بها ، وأقدر على التعرف على المشاكل المتعلقة بها . فليس من المفيد ، وقتا هو من الضرورى . أن تتولى الدولة ادارة ذن المرافق حتى ما كان منها ذا طابع محلى كمرافق توزيع المياه والاضاعة ، بل من الأفضل دائما أن تناط ادارة هذه المرافق المحلية بهيئات تكون أعرف بها ، وأقدر على النهوض بمتطلباتها ، وحتى تتفرغ الحكومة المركزية لما يواجهها من مشاكل على الصعيد القومى .

تحديد المصالح المحلية التى يعهد بها الى الهيئات المحلية ، عمل يتولاه المشرع ، وقد يتضمن الدستور توجيهات عامة للمشرع فى هذه الخصوص ، ومن قبيل ذلك ، ما نصت عليه المادة (١٥١) من الدستور السابق الصادر فى ١٩٦٤/٣/٢٤ اذ يقول : « تختص الهيئات الممثلة للوحدات الادارية » بكل ما يهم الوحدات التى تمثلها ، ولها أن تنشئ وتدير المرافق والمشروعات الاقتصادية والاجتماعية والصحية « ذلك على الوجه المبين فى القانون » وقد يحيل الدستور احالة كاملة على التشريع العادى فى تحديد الاختصاصات (م ٢٦٣ من دستور سنة ١٩٧١) .

ويبين من ذلك ، أن القانون - أى المشرع الوضعى - هو الذى

يتولى بيان المصالح المحلية التي يعهد بها الى هيئات الحكم المحلى فاذا ما حددها المشرع ، امتنع على الحكومة المركزية الانتقاص منها . ووجب على هيئات الحكم المحلى أن تلتزم دائرة الاختصاص المحدد لها .

٢ - أن يعهد بالاشراف على هذه المصالح المحلية الى هيئات منتخبة :

وهذا الركن من أبرز خصائص اللامركزية الادارية ، اذ لا يكفى لقيامها أن تكون بصدد مصالح محلية ، بل يجب أن يقولى ادارتها والاشراف عليها من يعينهم أمرها من أبناء الاقليم . ولما كان من المستحيل أن يتولى كل أبناء الاقليم اعباء الادارة المباشرة للمرافق المحلية ، فانهم ينيبون عنهم - وعن طريق الانتخاب - من يرون فيه الكفاية من أبناء الاقليم ، ومن ثم كان الانتخاب هو الطريقة الأساسية التي يتم عن طريقها تكوين المجالس الممثلة للهيئات المحلية .

ومع أن الدساتير المتعاقبة فى مصر « وكذلك التشريعات » قد اجازت فى الماضى للحكومة المركزية ، تعيين بعض أعضاء هذه المجالس لتزويدها بالخبرة الفنية التى يقتضيها النهوض بالمرافق المحلية ، الا أن التعيين كان دائما هو الاستثناء ، وظل الانتخاب هو الأصل الواجب الاتباع ، واحتفظت هذه المجالس بالتالى ببنائها الطبيعى المنبثق عن متطلبات الحكم ، اذ ظلت الاغلبية العددية للعناصر المنتخبة ، وأخيرا استقر الوضع الدستورى والقانون على تشكيل المجالس المحلية كلها بالانتخاب (١٦٢ من دستور سنة ١٩٧١ ، والقانون ٥٢ لسنة ١٩٧٥ والقانون ٤٣ لسنة ١٩٧٩) .

٣ - استقلال الهيئات المحلية فى ممارسة اختصاصاتها :

ومتى كان الأصل فى هذا الاسلوب من التنظيم الادارى أنه يقوم فى جوهره على أساس توزيع اعباء الوظيفة الادارية بين الحكومة المركزية من ناحية ، والهيئات المحلية من ناحية أخرى ، فان من الطبيعى أن تستقل الهيئات المحلية بما تباشره من أعمال عهد بها اليها المشرع الوضعى .

الرقابة والوصاية الادارية :

على أن هذا الاستقلال . وان كفه المشرع للهيئات المحلية ، الا أنه لا يقطع الصلة تماما بينها وبين الحكومة المركزية ، ولا يمنع بالتالى من فرض الرقابة أو الوصاية الادارية ، وهى رقابة تخلف حدودها من دولة الى أخرى ، ففى بعضها - كالمملكة المتحدة - يتولى البرلمان والقضاء الرقابة على الهيئات المحلية ، أما البرلمان فقلما انتقص من استقلال الهيئات المدلية أو حد من حرياتهما فى العمل ، أما دور القضاء فمرتبط بطبيعة الحال بما يرفع اليه من الدعاوى ، وقد أدى ذلك كله الى تزايد درجة الاستقلال الذى تتمتع به الهيئات فى مواجهة الحكومة المركزية ، وتضاهل دور الحكومة فى الرقابة بالتالى، ومع ذلك فقدتمكنت حكومة المملكة المتحدة من أن تفرض على الهيئات المحلية رقابة ذات شأن ، وذلك عن طريق التقارير السنوية التى تقدمها للبرلمان عن أعمالها ، اذ يعتمد البرلمان على هذه التقارير فى تقدير المعونات التى يمنحها للهيئات المحلية لمعاونتها على النهوض بأعبائها ، فاذا كانت التقارير عن أعمالها غير مرضية حرمها البرلمان من الاعانة أو خفضها .

أما فى مصر ، فإن الدور الفعال فى الرقابة تتولاه الحكومة ، وراقبتها على الهيئات المحلية أبعد مدى ، وهى قد تكون رقابة سابقة ويقع ذلك بالنسبة لبعض الأعمال ، عندما ينص المشرع على وجوب الحصول على اذن سابق بشأنها قبل اتمامها وقد تكون الرقابة لاحقة .

اللامركزية وعدم التركيز الادارى

قد تلجأ الحكومة المركزية فى سبيل التخفيف من أعبائها ، الى توسيع اختصاصات بعض موظفيها فى العاصمة أو ممثلها فى الأقاليم عن طريق منحهم سلطة البت فى بعض المسائل دون الرجوع اليها .

وهذا الاسلوب لا يمكن اعتباره لامركزية ادارية ، بل هو صورة من صور المركزية الادارية توصف عادة (بعدم التركيز الادارى) وعليه فإن السلطة المركزية تظل - فى هذه الحالات - موحدة لا موزعة . ذلك

أن الاستقلال الذى يتمتع به الموظف فى ظل (عدم التركيز الإدارى) ليس باستقلال أصيل كذلك النوع الذى تنطوى عليه اللامركزية الإدارية ، بل هو استقلال عارض تبقى معه سلطة الوزير قائمة دائمة بحيث إذا أساء الموظف - الذى عهد إليه البت فى بعض المسائل - التصرف فيما فوض فيه. أو أختص به من أعمال الوزير أن يوقع عليه الجزاءات المناسبة ، وأن يحل محله من يراه أقدر على البت .

ومهما يكن من أمر ، فإن عدم التركيز الإدارى وأن لم يندرج تحت اللامركزية الإدارية ، إلا أنه قد يكون خطوة هامة فى سبيل التمهيد لها. وتهيئة الأذهان لتقبل أوضاعها .



القِسْمُ الثَّانِي

النظم الادارية الاسلامية

مقدمة

أوضحنا فيما سبق أن الدولة الإسلامية قد تكونت منذ هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة . وكان الرسول عليه الصلاة والسلام على رأس هذه الدولة الفتية ، ومنه عليه الصلاة والسلام ومن الصحابة الذين اختارهم لإدارة شؤون المجتمع الجديد ، تم تكوين أول جهاز إداري للدولة .

وقد تضمن التشريع الإلهي في القرآن الكريم والسنة المبادئ الرئيسية للحكم والإدارة ، دولة تقوم على الشورى والعدل والمساواة والأخلاق الفاضلة .

وهكذا لم يترك الإسلام سلطة الحاكم مطلقة بغير قيود ، وإنما ألزمه باتباع الأصول الثابتة الواردة في القرآن الكريم والسنة ، يلتزم بها ولا يحيد عنها ، ويجب مراعاتها كقواعد عامة تحكم نشاط الحاكم وجميع الأجهزة الحكومية - هذه الأصول التي تضيف عنصراً هاماً يعتد به في تكوين الدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية ، هذا هو العنصر الروحي الذي يسيطر على جميع تعاليم الإسلام ، ويجعل من الدولة الإسلامية دولة الخير والسلام .

بداية التنظيم الإداري :

وعندما بدأ النبي عليه الصلاة والسلام يرسل إلى القبائل من يعلمها القرآن وأحكام الدين ، فإنه بذلك بدأ في وضع اللبنة الأولى للتنظيم الإداري - واتسع التنظيم حين بدأ ينيب عنه بعض العمال أو الموظفين في بعض المدن أو القبائل الكبيرة في كل من الحجاز واليمن . فقد كان أول نائب له في مكة عتاب بن أسيد وقد خصه بمرتب هو درهم واحد في اليوم ، وأرسل معاذ بن جبل للقضاء بين أهل اليمن ، وهكذا .

ويلاحظ أن التنظيم الإداري قد قام في هذه الفترة وبصفة أساسية على تقسيم العمل بين عمال يختارهم الرسول عليه الصلاة والسلام ،

ويعهد اليهم باختصاصات معينة فمنهم من يكلف بالامامة على المسلمين فى الانحاء والقبائل المختلفة الى جمع الزكاة والصدقات منهم ، ومنهم الكتاب ، وكان للرسول عدد كبير منهم بلغوا اثنى عشر وأربعين من بينهم على ابن ابي طالب وعمرو بن العاص وعبد الله بن رواحة ومعاوية وكان لكل كاتب عمله ، فاحدهم للعهد والصلح ، وآخر يكتب الرسائل الى الملوك ورؤساء القبائل ، وكاتب للغنائم وكاتب لاموال الصدقات ، وكاتب يحمل ختم الرسول ، وآخرون للترجمة من والى اللغات الفارسية والرومية والقبطية والحبشية كما عين الرسول قضاة فى الانحاء المختلفة . ومقرئين للقرآن .

وحاصل ذلك أن الاعتماد الأساسى فى ادارة الدولة كان على هؤلاء النخبة من أصحاب رسول الله ومن خيرة المسلمين ، ومنهم المستشارون ، ومنهم المكلفون بوظائف معينة .

كانت تلك بدايات فى التنظيم الادارى واجهت احتياجات الدولة الناشئة .

ولكن سرعان ما فرضت احتياجات الدولة التى نمت واتسعت بسرعة خارقة ، على القائمين بالأمر أن يضعوا لها النظم الادارية التى تكفل لها المنعة والقوة ، وتحقق للحاكم والمحكوم الخير والمصلحة .

وقد اتسعت الدولة الاسلامية فى عهد أبى بكر وعمر اتساعا عظيما بعد الفتوح الكثيرة فى العراق وفارس والشام ومصر وغيرها ، فلم يكن بدا من وضع تقسيم ادارى منظم ، وهو ما تحقق بالفعل بصورة واضحة منذ عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، الذى يعتبر بلا جدال من أفاض التاريخ المشهود لهم بالكفاية الادارية والسياسية .

ونحن نتناول التقسيمات الادارية فى الدولة الاسلامية من ناحيتين:

١ - التقسيمات الادارية الإقليمية ، وهى تقسيم الدولة الى ولايات ومقاطعات تقسيما جغرافيا .

٢ - التقسيمات الادارية المصلحية ، أى المصالح العامة التى تباشر

أنشطة الدولة المختلفة سواء كانت مصالح مركزية تتبع وتخدم الأجهزة المركزية للحكم ، أو مصالح اقليمية ، تخدم وتتبع حكام الأقاليم مثل المحافظين ، وهذه المصالح العامة هي ما يطلق عليها في الإدارة الاسلامية اسم الدواوين .

هذان هما المبحثان الرئيسيان في التقسيم الإداري ، وسوف نتبعهما بمبحث ثالث يرتبط بهما تمام الارتباط ، وهو المتعلق بعمال الدولة الذين يديرون شئونهم ويقومون على رأس هذه الأجهزة الإقليمية أو المصلحية أو يعملون بها .

التقسيمات الإدارية الإقليمية

ما أن استتب الإسلام في شبه الجزيرة العربية حتى بدأ الخليفة الأول أبو بكر بإجراء التنظيمات الإدارية اللازمة فعمد إلى تقسيم الجزيرة إلى أقسام تشبه المحافظات في تقسيماتنا الإدارية الحالية وكان عددها اثنتي عشرة ولاية أو عمالة هي :

مكة - المدينة - الطائف - في الحجاز .

وصنعاء - حضرموت - خولان - زبيد - مرقع - الجند - نجران - جرش (في اليمن) البحرين .

أما البلاد المفتوحة خارج الجزيرة فقد ترك أمرها للقواد حتى يتم تنظيمها .

وقد أجرى عمر أول تقسيم إداري على مستوى الدولة الاسلامية المترامية الأطراف .

وقد قسم عمر الدولة الاسلامية من البادية الإدارية إلى ثمان ولايات وهي : مكة والمدينة والشام والجزيرة (وهي بلاد ما بين النهرين) ، والبصرة والكوفة ومصر وفلسطين ، وكانت فلسطين في عهد البيزنطيين ولاية مقسمة إلى عشرة مقاطعات ، غير أن عمر بن الخطاب قسمها إلى مقاطعتين كبيرتين ، حاضرة الأولى أبله وحاضرة الثانية الرملة ، وجعل لكل مقاطعة منها حاكمها الخاص ، وقسمت مصر ، إلى مصر العليا ومصر السفلى ، عرف القسم الأول بالصعيد ، وكان يشتمل على ثمان وعشرين مقاطعة ، وعين حاكماً عليه ابن أبي

السرحد ، أما القسم الثاني فكان يشتمل على خمس عشرة مقاطعة كان يحكمها عمرو بن العاص ، الذي كان فى نفس الوقت والى على مصر كلها . وأبقى الخليفة عمر على الأقسام الإدارية التى كانت قائمة فى عهد الدولة الفارسية ، وكانت تلك المقاطعات القديمة هى : فارس وكرمان وخراسان ومكران وسجستان ، وآذر بيجان .

وكان لكل ولاية وال ومقر دائم للحكومة يسمى بدار الإمارة . وعندما وجه عمر عمار بن ياسر ليكون واليا على الكوفة ، بعث معه هيئة مدربة يوثق بها تتألف من عشرة أشخاص .

كان لكل مقاطعة حاكمها ويسمى بالعامل ، وقاضيهما الذى يفصل فى افضية المقاطعة على حين يتبع جميع موظفى المقاطعة حاكم الولاية وهو والى ، وكان لكل قسم من الأقسام الفرعية للمقاطعة عامله والهيئة التابعة له .

ولايات الامبراطورية فى عهد الأمويين :

قسمت الامبراطورية الاسلامية فى نهاية العصر الأموى الى أربع عشرة ولاية كبيرة كانت تسمى بالأقاليم ، ولم تكن متساوية فى مساحتها . قسمت كل منها بدورها الى مقاطعات كبيرة تسمى « كور » ومفردها كورة ، ومثال ذلك أن بلاد العرب كلها وهى شبيهة بقارة أكبر من الهند كانت عبارة عن ولاية واحدة أو إقليم ، على حين كانت أسبانيا كلها مقاطعة واحدة ، أو « كورة » وهذه الولايات هى :

أولا : ولاية بلاد العرب :

قسمت ولاية بلاد العرب الى أربع مقاطعات :

١ - الحجاز : وكان يشمل الحجاز كله وسائر المقاطعات الشمالية لكة وجميع وادى القرى واشتمل على مدن مكة (التى كانت عاصمة المقاطعة) والولايات كذلك والمدينة وتيماء وينبع والطائف وغيرها وبذلك اشتمل على بلاد العرب الشمالية الغربية وجزء من الشمال الشرقى .

٢ - اليمن : واشتملت هذه المقاطعة على بلاد اليمن كلها (التى

تألفت من تهامة اليمى بما فيها عاصمتها زييد ، ونجد اليمى بما فيها عاصمتها صنعاء (وحضرموت ، ومهرة . واشتملت على المدن الشهيرة وهى صنعاء ، ومارب ، والشجر ، وظفار وغيرها ، وعلى ثغور الحديدية ، ومخا ، وعدن .

٣ - عمان : وكانت مقاطعة صغيرة نسبيا ، اشتملت على الجزء الجنوبى الشرقى من بلاد العرب ، وعاصمتها « صحار » وهى ميناء على بحر العرب .

٤ - هجر : وكانت عاصمة الاحساء ، واشتملت هذه الولاية أيضا على جميع بلاد اليمامة وكانت هجر هى المنطقة التى ضم أغلبها من قبل الى البحرين .

ثانيا : ولاية العراق :

قسمت ولاية العراق الى ست مقاطعات :

١ - الكوفة : وتشمل المنطقة المحيطة بالكوفة ، بما فيها القادسية وعين التمر .

٢ - البصرة : واشتملت مقاطعة البصرة على الابلة وعبادان بالاضافة الى البصرة .

٣ - واسط : ضمت هذه المقاطعة أيضا فم الصلح .

٤ - المدائن : اشتملت مقاطعة المدائن على المدينة السماه بهذا الاسم ، بالاضافة الى النهروان ، وجلولاء وغيرها .

٥ - حلوان : واشتملت هذه المقاطعة على خانقين ، والسروان كذلك .

٦ - سامراء : واشتملت هذه المقاطعة الى جانب سامراء ، على مدن الكرخ الأنهار ، وهبت ، وتكريت ، وغيرها .

ثالثا : ولاية الجزيرة :

واشتملت على بلاد أشور القديمة ، وهى الاقليم الذى يقع بين نهري دجلة والفرات وتكونت من ثلاث مقاطعات .

رابعاً : ولاية الشام :

واحتوت ست مقاطعات .

خامساً : ولاية مصر :

قسمت مصر الى سبع مقاطعات :

- ١ - الجفار ، التي كانت حاضرتها الفرما .
- ٢ - الجوف : وحاضرتها بلبيس .
- ٣ - الاسكندرية : ومعها المنطقة المجاورة لها .
- ٤ - الريف : وكانت العباسة بلدتها الرئيسية .
- ٥ - مقدونية : وحاضرتها الفسطاط .
- ٦ - الصعيد : وكانت أسوان حاضرة هذه المقاطعة .
- ٧ - الواحات .

سادساً : ولاية المغرب :

اشتملت هذه الولاية على شمال أفريقية كلها الى الغرب من مصر ، كما اشتملت أيضا على أسبانيا ، وسر دينية ، وجزر البليار ، وكان بها سبع مقاطعات .

سابعاً : ولاية الشرق :

وتتألف من قسمين كبيرين يفصلهما نهر جيحون أو أمو داريا وسميت المنطقة الخصبة الواقعة الى شرق النهر باسم بلاد ما وراء النهر أو الهيتل والتي يقع الى الغرب باسم خراسان الغربية وقسمت الأولى الى ست مقاطعات ، والثانية الى ثمان .

ثامناً : ولاية الديلم :

ضمت هذه الولايات المنطقة الواقعة الى الجنوب والجنوب الشرقي لبحر (الخزر) قزوين ، وكان لها خمس مقاطعات .

تاسعا : ولاية الرحاب :

وضمنت الاقاليم الواقعة الى الجنوب الغربى لبحر قزوين ،
واشتملت على ثلاث مقاطعات .

عاشرا : ولاية الجبال (ميديا القديمة) بلاد فارس :

وتكونت من ثلاث مقاطعات .

أحد عشر : ولاية خوزستان (الاهواز) :

واحتوت على سبع مقاطعات .

الثانية عشرة : ولاية فارس :

وكان بها ست مقاطعات .

الثالثة عشرة : ولاية كرمان :

واحتوت على خمس مقاطعات .

الرابعة عشرة : ولاية السند :

وكان بها خمس مقاطعات .

وقد اتسم النظام الادارى الاسلامى ببعض سمات اللامركزية منذ
البدائية .

فكانت نفقات الادارة الاقليمية كلها مستمدة من موارد تلك
المقاطعات فكان ينفق من بيت مال الولاية على الأعمال ذات المنفعة
العامة مثل انشاء الطرق والقنوات والمباني العامة والمساجد والمدارس
وغيرها ، كما كان ينفق على سائر الخدمات الضرورية ، حيثما دعت
الحاجة الى ذلك وكانت قد جرت العادة بأن ضرائب العشور التي كانت
تجبي من عمان ترسل الى بيت المال فى البصرة ، غير أن عمر بن
عبد العزيز أمر بان تلك العشور يجب أن تبقى فى عمان نفسها ، وأنه
يجب أن توزع على فقراء الولاية نفسها ، كما أمر بان يبقى خراج
خراسان فى خراسان نفسها ، وينفق منه على حاجات تلك الولاية .

وهناك ظاهرة أخرى هامة ؛ نلاحظها فى الادارة الاموية وهى
فصل الادارة المالية عن الادارة السياسية فكان كل من هاتين الادارتين -

فى أغلب الاحوال - يباشرها من قبل الأمير أو الوالى باعتبارها رئيس الادارة كلها ، وذلك على الرغم من أننا نرى منذ عهد مبكر يرجع الى خلافة عمر بن الخطاب ، عمالا للخراج استقلوا بالاشراف على الشئون المالية فى عدد من الولايات . وقد اتجهت رغبة معاوية الى وجوب الفصل بين هذين الفرعين من فروع الادارة ، فصلا تاما ، وكتب الى عمرو بن العاص فى هذا الصدد . غير أن ذلك القائد المخوار ، والادارى الداهية رفض أن يمسه البقرة بقرنياها ، ويدع لغيره أن يتولى درها وبفضل ما أبداه معاوية من الصبر والأناة أفلح فى اتمام مقصوده وهو الفصل بين هذين الفرعين من فروع الادارة ، وقد تحقق ذلك ابان حكمه فى جميع الولايات تقريبا ، وكان يطلق على العامل الذى يعهد اليه بالشئون المالية ، وخاصة ما يتعلق منها بضرية الاراضى اسم صاحب الخراج .

وكان التعيين فى الوظائف الثانوية الخاصة بالحكم والادارة فى يد الولاة الرئيسيين « فالوالى الرئيسى على افريقية كان من سلطته ان يعين عامل أسبانيا ، كما خول والى العراق تعيين عمال خراسان والسند وغيرهما وكان الخليفة يخطر دائما بهذه التعيينات ، كما كان الخليفة نفسه يقترح أحيانا عزل عمال معينين ويعين آخرين يذكرهم بأسمائهم . وكان العمال ينصبون على الأمصار الرئيسية فى الولايات المختلفة بواسطة الوالى فعندما أسندت ولاية العراق كلها (وما وراءها) - الى زياد بن أبية ، قسم خراسان الى أربع مقاطعات ، عين على كل منها عاملا » .



ولايات الامبراطورية فى عهد العباسيين

لم يكن تقسيم الامبراطورية الى ولايات تقسيما موحدا ، فكما رأينا اشتملت ولاية الحجاج على جميع أرجاء الامبراطورية الشرقية ، ولكن الولايات الكبيرة أو تلك التى يصعب ادارتها قد قسمت الى أقسام صغيرة فى عهد الحكم الأقل قوة ، فمثلا كانت سائر شبه قارة بلاد العرب توضع أحيانا تحت ولاية حاكم واحد ، وأحيانا أخرى تقسم الى ولايتين أو ثلاث ، وعلى نحو ذلك كانت خراسان تشمل أحيانا الى جانب أقسامها الأربعة (مرو ، بلخ هيراث ، ونيسابور) جميع بلاد ما وراء النهر ، وخورززم وسجستان وخورزستان .

ويتضح من البيان الخاص بالدخل الذى ذكره الجهشيارى وجود خمسة وثلاثين ولاية من حيث النظام المالى ، وازداد ابن خلدون ولاية أخرى ، وبذلك نستطيع أن نتبين ستا وثلاثين وحدة واضحة فى الادارة المالية فى الامبراطورية العباسية زمن الرشيد والمأمون ، وذكر الأستاذ « حتى » قائمة بأربع وعشرين ولاية رئيسية فى الامبراطورية العباسية .

وقد حددت هذه الوحدات من أجل الأغراض المالية ، وكان للوحدات الكبرى مثل مصر وخراسان هيئة كاملة من عمال الولايات وجميع دواوين الولاية .

وجعل الرشيد جعفر البرمكى واليا على سائر غرب الدولة عن الأنبار الى الأطراف الغربية للامبراطورية ، وكذلك جعل أخاه الفضل البرمكى واليا على سائر الشرق ، وبعد سقوط البرامكة جعل الرشيد نفسه الفضل بن سهل حاكما على خراسان وجرحان وطبرستان والرى .

وهكذا نرى أن اتساع منطقة الولاية تتوقف على أهمية الولى وليس على أى تخطيط محدد ، ثم ان دائرة الولاية السياسية تغيرت طبقا لأهميتها فى نظر الخليفة أو الوزير .

ادارة الدولة الاسلامية وولاياتها

بين المركزية واللامركزية

سبق أن أوضحنا فى القسم الأول من هذه المحاضرات الفرق بين المركزية واللامركزية فى الادارة ، وأوضحنا أن المركزية الادارية تقوم على وحدة السلطة الادارية ، والعهد بأعمال الادارة الى الحكومة المركزية ، وكل من يباشر عملا اداريا فى أى طرف من أطراف الدولة ، فهم من عمال الحكومة المركزيّة وتابعين لها خاضعين لتوجيهاتها ومسؤولين أمامها ، وذلك على خلاف اللامركزية الادارية التى تقوم على أساس توزيع السلطة الادارية بين الحكومة المركزية وبين هيئات محلية يكون لها قدر من الاستقلال فى مباشرة المصالح المحلية مع خضوعها للموصاية الادارية . (يراجع فى ذلك القسم الأول - الفصل الخاص بالاتجاهات المختلفة فى توزيع الاختصاصات) .

فإذا أردنا أن نعرف وضع الحكومة الاسلامية فى عهدها الأولى من هذين الاتجاهين ، لكان علينا أن نتعرف على طبيعة وظيفة الخليفة كما حددتها المبادئ الاسلامية ، وطبقا لهذه المبادئ فان خليفة المسلمين وهو رئيس الدولة مسئول أمام الله وأمام الأمة عن مصالح المسلمين وحقوقهم ، ورئيس الدولة الاسلامية هو مستودع السلطة التنفيذية ولا يتلقاها عنه الولاية الا بتفويض منه ، فنظام الحكم فى الدولة الاسلامية أقرب الى نظام الحكم الرئاسى المعروف فى الأنظمة المعاصرة .

وان أسس ادارة الدولة الاسلامية قد تحددت معالمها فى عهد عمر ، حين اتسعت رقعة الدولة الاسلامية فشملت أغلب مناطق العالم المتحضر وقتئذ .

وفى تأكيد مبادئ الحكم الرئاسى ، حيث الخليفة هو المسئول الأول عن شؤون الدولة وأهلها ، وأنه مستودع للسلطة فيها يقول عمر ، فى بيان من له حق التصرف فى أمور الدولة وشؤون الرعية « ما كان

يحضرتنا بأشرناه بأنفسنا ، وما غاب عنا ولينا فيه أهل الفوة والامانة »
فالأصل أن يباشر الامور بنفسه ما استطاع الى ذلك سبيلا ، فاذا أناب
عنه واليا فهو لا يترك الوالى وسأنه - مع أنه أحسن احنياره ، ولكنه
يراقبه ويحاسبه ويعتبر أن ممثولية الخليفة لا تتوقف عند اختيار الوالى
ولو توفرت فيه كل الشروط السليمة .

يقول عمر : « رأيتم ان استعملت عليكم خير من أعلم ، ثم أمرته
بالعدل ، أكنت أديت ما على ؟ قالوا : نعم . قال : لا : حتى أنظر فى
عمله ، أعلم بما أمرته أم لا » .

ويتضح مما تقدم ، ومن مراجعة سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب
أنه قد أخذ بنظام المركزية الى أبعد الحدود ، ومارس اختصاصاته بهمة
لا تلين ، والأمثلة عليها فى تاريخ حكم عمر لا تحصى ، نكتفى بالاشارة
الى صورة شديدة منها فلقد كان رضى الله عنه يصدر أوامره وتعليماته ،
فى شأن تحركات جيوش المسلمين ، بل وفى طريقة ادارة المعارك ومنها
مكاتباته الى سعد بن أبى وقاص ابان فتح العراق ، ومثال اخر ، ماكان
يصدره من تعليمات بشأن انخاذ العواصم فى الولايات المختلفة ، فقد
أمر عمرو بن العاص ببناء العاصمة فى مكان لا يفصل بينه وبين الخليفة
ماء فكان بناء الفسطاط بعد أن كان من رأى عمرو بن العاص أن يجعل
العاصمة فى الاسكندرية .

ولقد كان عمر بن الخطاب على حق فى اتباع نظام المركزية ،
فالدولة كانت ناشئة ، وهى فى دور التكوين ، وتواجه أعباء انشائها
بما فى ذلك الحروب التى خاضتها ، مما جعل تركيز السلطة فى يد
الحاكم القوى ضرورة لاجد منها .

ومع ذلك فلم يكن عمر يلجا الى المركزية فى المسائل التفصيلية الا
مادعت اليه الضرورة ، ويترك المسائل التفصيلية فى الغالب للولاة
أما المسائل الكبرى فقد كان يباشرها بنفسه - كما أنه يرقب بعناية
تصرفات الولاة فيما خولهم من اختصاصات .

ورغم أن استمرار الاساس العام للحكم فى الدولة الاسلامية يفوم
على أساس المركزية ، الا أن الواقع ومصالح الحكم قد دعت بمضى الوقت
الى التخفيف من الأخذ بمبدأ المركزية تدريجيا . والاتجاه الى عدم
التركيز ، وتوزيع اختصاصات أوسع للعمال وتخويلهم سلطات أكبر

للبيت فى الامور دون الرجوع الى الخليفة مما جعل الحكم يتسم ببعض
سميات اللامركزية .

ومن الاسباب الهامة التى دعت الى ذلك :

١ - اتساع رقعة الدولة بسرعة كبيرة وترامى أطرافها ، مع صعوبة
المواصلات .

٢ - الميل الى الحرية الذاتية والنفور من المركزية .

وقد سار الأمويون فى الادارة على أساس منح الحرية للعامل فيما
فوض فيه من اختصاصات ، ولا يشاور الخليفة الا فى أهم المهمات ، مما
يشكل عليه أمره ، ويتحمل مسئولياته ويتصرف فيما يعرض له من
مشاكل ، حتى يستطيع تحقيق مصالح الرعية .

كتب عمر بن عبد العزيز الى عامله على اليمن : « أما بعد فانى
أكتب اليك أمرى أن ترد على المسلمين مظالمهم ، فتراجعنى ولا تعرف
مسافة ما بينى وبينك ، ولا تعرف احداث الموت ، حتى لو كتبت اليك
أن أردد على مسلم مظلمة شاة ، لكتبت أرداه عفراء أو سوداء ، فانظر
أن ترد على المسلمين مظالمهم ولا تراجعنى » .

(الاسلام والحضارة العربية / ٢ محمد كرد على طبعه ٣ ص ١٨٥)

وأرسل يوما الى أحد ولاته أمرا فأرسل الوالى يستوضحه بعض
التفصيلات فغضب وأرسل اليه يقول :

« فأراك لو أرسلت اليك أن أذبح شاة ووزع لحمها على الفقراء
لأرسلت الى تسالنى : ضائنا أم ماعزا ، فان أجبتك أرسلت الى تسالنى
صغيرة أم كبيرة ؟ فان أجبتك أرسلت تسأل سوداء أم بيضاء ؟ اذا
أرسلت اليك بأمر فتبين وجه الحق فيه ثم أمضه » .

وكتب الى اخر « انك تردد على الكتب ، فننذ ما أكتب به اليك
من الحق ، فانه ليس للموت ميقات تعرفه » .

(راجع عمر بن عبد العزيز لخالد محمد خالد ص ٢١٣ والمرجع
السابق ص ١٨٥) .

وجرى مجرى الأمويين خلفاء بنى العباس واتبعوا طريقهم فى

حكم الأمصار ، دعاهم الى اتخاذها تباعد ما بين أجزاء المملكة ، وبعد الشقة فى نقل الأخبار ، على ما كان فى عهدهم من انتظام البريد وحمام الزاجل يطير فى المهمات السريعة . كتب أبو جعفر المنصور الى مسلم بن قتيبة يأمره بهدم دور من خرج مع أحد الخوارج وعقر نخلهم ، فكتب اليه مسلم ، بأى ذلك تبدأ بالنخل أم بالدور ؟ فكتب اليه أبو جعفر : « أما بعد فانى لو أمرتك بإفساد تمرهم لكتبت الى تستأذن بأية تبدأ أبايرنى أم بالهزير (أنواع من التمر) وعزله .

(المرجع السابق ص ٢٠٠)

ووأضح من هذه الأمثلة الاتجاه الى عدم تركيز السلطة الادارية ، وليس معنى هذا أن الخلفاء تنازلوا عن حقهم فى السلطة ، بل على العكس من ذلك فإن الخلفاء العباسيين العظماء ومن قبلهم الأمويون ، اعتادوا أن يمارسوا سلطانهم ، فيترأسون مجالس الدولة بصفة منتظمة ، ويعقدون مجالس استشارية ويوقعون بانفسهم على أكثر القرارات أهمية أو يقرونها - وفى نفس الوقت فانهم كما سبق القول ، وقد اعطوا الولاة حرية أوسع فى انجاز الأعمال باعتبارهم نوابا عنهم ، وعلى الرغم من وجود ديوان البريد المنظم ، الذى ساعد على سرعة الاتصال بين أجزاء الدولة المتباعدة ، وسرعة وصول الاوامر والأخبار بين العاصمة والولايات ، رغم ذلك نجد أن سلطة الولاة فى التصرف قد اتسعت بمرور الزمن ، ساعدهم ، على ذلك ، وربما دعاهم اليه الحرص على انجاز مصالح الرعية ، ومواجهة الظروف ، مع بعد الشقة بين الوالى وبين دار الخلافة ، كما أن ازدياد سلطان الوالى وانفراده بالتصرف فى الكثير من الامور ، كان يتأثر بالطبع بمدى قوة الوالى ، ومدى قوة الخليفة أو ضعفه ، مما دعا بعض فقهاء القانون الى القول بأن مركزية السلطة فى الدولة كانت نظرية ، وأن واقع الحال أن الولاة استقلوا بالادارة الى حدود بعيدة مما جعل الادارة أقرب الى اللامركزية ، الا أنه من الملاحظ أن سلطات الولاة كانت تحدد من قبل الخليفة . كما كان يقر تصرفاتهم ولو تجاوزت هذه الحدود ، اما لأنه رآها موافقة للصواب والمصلحة . واما اضطرارا فى بعض الأحيان .

وأيا كان السبب فى التوسع فى سلطان الولاة ، والحرية التى منحت لهم أو مارسوها فقد دعا ذلك بالكثير من الولايات شيئا فشيئا الى الاستقلال .

وسوف نقف في بيان التقسيمات الادارية عند هذا القدر مراعين
ان اطراف الدولة الاسلامية كدولة موحدة ، بلغت مداها في نهاية
العصر الاموى ، ثم أخذت الدولة الكبرى منذ العهد العباسى يتناول
حجمها التعديل والتغيير ، ففي العصر العباسى الاول استقلت عن
الدولة عدة أقاليم ، وان كانت قد بقيت كدول اسلامية ، الا أنها استقلت
عن الدولة الأم ، ومن ذلك أسبانيا التى استقلت تحت حكم عبد الرحمن
الداخل الأموى سنة ١٣٨هـ وافريقية الغربية التى نشأت فيها دولة
الأدراسة سنة ١٦٨هـ وكان ارتباط اليمن بالدولة سوريا منذ أوائل القرن
الثالث ، وبمرور الزمن استقلت بعض الاقاليم الشرقية كذلك ، أى أنه
وجدت عدة دول اسلامية لكل منها نظمها الادارية الخاصة بها .



الدواوين فى الدولة الاسلاميه

- تعريف الديوان : كلمة فارسيه معناها السجل أو الدفتر .
- وقد أطلق الاسم على مكان حفظ السجل أو الدفتر .

وقد جاء فى كتاب الأحكام السلطانيه للماوردي أن سبب هذه التسميه ربما يرجع الى ما قيل من أن كسرى ملك الفرس رأى الكتاب منهمكين فى عملهم يحسبون مع أنفسهم فقال عنهم (ديوانه) أى مجانين باللغه الفارسيه ، ثم أطلق اللفظ على مكان جلوسهم بعد تعديله بحذف الهاء ، وقد بدأ وضع الديوان فى الدولة الاسلاميه على أساس المفهوم اللغوى السالف الذكر أى بمعنى السجل أو الدفتر ، لضبط وترتيب المسلمين بغية توزيع العطاء عليهم ، ثم تطور المعنى بحيث أصبح الديوان يعبر عن نظام أو أجهزة أنشئت فى الدولة الاسلاميه ، « لحفظ كل ما يتعلق بحقوق الحكومه من الأعمال والأموال ، ومن يقوم بها من الموظفين والعمال » .

والديوان بهذا المعنى هو ما يقابل فى الاصطلاح الحديث الوزارة أو المصلحه أو ما جرى مجراها من الأجهزة الاداريه فى الدولة .

انشاء الديوان فى الاسلام :

ان اول من وضع الديوان فى الاسلام هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وكان هدفه الأساسى هو تنظيم توزيع العطاء على المسلمين - ولم يكن للمسلمين على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعهد أبى بكر ديوان مكتوب (أى سجل) ولم تكن لهم بهذا الأمر حاجه وجرت عادة الرسول على توزيع المال فى يومه ، وإذا بقى منه شيء دون توزيع حفظه فى بيته أو بيوت أصحابه حتى يتم توزيعه .

ورغم اتساع الدولة وزيادة عدد المسلمين ، فإن أبى بكر رضى الله عنه قد سار على نهج الرسول عليه الصلاة والسلام فى توزيع المال على المسلمين من يومه ما لم يضطر لاستبقاء شيء حتى يتم توزيعه ، وقد اتخذ بالفعل مكانا لحفظ المال الذى يضطر الى استبقائه على ما سلف

(بيت المال) ولكنه لم يكن ليبقى فيه شيئاً الا للوقت اللازم لاتمام التوزيع ، وقيل انه عند وفاته ذهب الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه الى هذا المكان فلم يجد فيه شيئاً .

ولم يجد أبو بكر رضى الله عنه صعوبة فى السير على هذا المنوال ، خاصة وأنه كان يجرى فى توزيع العطاء على قاعدة ميسرة ، وهى التسوية بين الناس فى العطاء فسهل عنده أمر التوزيع « فلما كان زمن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، كثر المال واتسعت البلاد ، وكثر الناس ، فجعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم .. » .

(ابن تيمية فى السياسة الشرعية ص ١٤١)

قاول ديوان وضع للمسلمين كان هو ديوان العطاء .

سبب وضع الديوان :

اختلف الناس فى ذلك ف قيل : انا ابا هريرة قدم من البحرين بمال وثير فاراد عمر ان يقسمه على الناس ، فقال له أحد المسلمين : يا أمير المؤمنين انى رأيت الأعاجم يدنون لهم ديوانا فدون أنت لنا ديوانا .

وقيل : ان عمر رضى الله عنه استشار المسلمين فى تدوين الديوان فلم يوافق على ابن أبى طالب ، وأشار بتوزيع المال كلما اجتمع للخليفة شىء منه ، ورأى عثمان ابن عفان ضرورة وضع الديوان واحصاء الناس فيه حتى يعرف من أخذ ومن لم يأخذ ، وأيد خالد بن الوليد انشاء الديوان أسوة بما رآه من الدواوين فى الشام ، وقد أخذ عمر ابن الخطاب بهذا رأى وكلف مسلم بن عقيل ومجموعة من شباب المسلمين ببدء تنظيم الديوان .

وقد تم وضع الناس فى الديوان على أساس النسب ، والقربى من رسول الله ﷺ .

كما راعى همم فى تقدير العطاء لهم ، السابقة فى الاسلام والقربى من رسول الله ﷺ .

وقد بدأ وضع الديوان بالعريضة فى المدينة ، فكان يرصد فيه

(١٧ - نظم الحكم والإدارة)

المسلمون ، بمراعاة النسب والقربى من رسول الله والسابقة في الاسلام ،
ويقدر عطاء كل منهم ، وقد التزم عمر بن الخطاب رضى الله عنه في
تدوين الديوان بقواعد أساسية :

١ - ترتيب الناس في الديوان :

التزم عمر في الترتيب العظام في الديوان ان يكون ترتيبهم على
اساس الدرى من رسول الله ﷺ بنو هاشم هم قطب الرحا في الترتيب .
ثم من بعدهم حتى تستوعب قريش ثم من يليهم حتى تستوعب مضر
وهكذا وقد رد عمر على الاقتراحات المخالفة لذلك في شأن الترتيب بقوله
« والله ما أدركنا الفضل في الدنيا ولا نرجو الثواب عند الله تعالى على
عملنا الا بمحمد صلى الله عليه وسلم فهو شرفنا وقومه أشرف العرب ثم
الأقرب فالأقرب » .

٢ - قاعدة التفضيل في العطاء على أساس السابقة في الاسلام
والقربى من رسول الله صلى الله عليه وسلم :

سبق ان بينا أن ابا بكر رضى الله عنه رأى التسوية بين المسلمين
في العطاء ولم ير التفضيل بينهم ، وكان يؤيده في هذا الرأى الامام على
بن ابي طالب . وبه أخذ مالك والشافعى .

وقد اعترض عمر على التسوية وقال لابي بكر « أتسوى بين من
هاجر الهجرتين وصلّى الى القبلتين وبين من أسلم عام الفتح خوفاً
السيف ! » .

وكان رد ابي بكر « انما عملوا لله وانما اجورهم على الله ، وانما
الدنيا دار بلاغ للراكب » أى أنه رأى ان التفضيل يكون عند الله وليس
في متاع الدنيا .

وأصر عمر على رأيه وقال : لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل
معه ، فلما وضع عمر الديوان أجرى قاعدة التفضيل :

وعلى هذا الأساس فقد ذكر أنه فضل زوجات النبي عليه الصلاة
والسلام ففرض لكن مئتين نشرة آلاف درهم في السنة ، ثم من شؤدوا بعرا
من المهاجرين الأول خمسة آلاف ، وهو منهم - والذين بهم العباس بن
سيد المطلب والحسين والحسين فكانت لهم من رسول الله ، ثم فرض لمن شهد

بدرا من الانصار أربعة آلاف درهم ، وقدم المهاجرين قبل الفتح على من أسلم يعد الفتح ٠٠ وهكذا .

٣ - سار عمر في توزيع العطاء على قاعدة أن لكل مسلم حقا في مال المسلمين منذ ان يولد الى أن يموت وكان يقول « والله لئن بقيت لياتين الراعى بجبل صنعاء حظه في المال وهو في مكانه » دون أن يسعى في طلبه ، وكان في بدء الأمر لا يفرض للطفل الرضيع ، الى أن رأى امرأة تجبر ابنها على الفطام وهو يبكي ، فلما سألها أوضحت أنها تتعجل فطامه حتى يفرض له عمر ، فنادى في الناس من فوره بعدم التعجل بفطام الصغير ، وفرض لكل مولود في الاسلام منذ ولادته .

هل كان للجند عطاء خاص :

كان واجب الجندي في بدء الاسلام يقع على عاتق المسلمين جميعا ، فاذا دعى داعى الجهاد هب الناس يقضهم وفضيهم الى الزحف حتى النساء والاولاد - وفي مقابله هذا الواجب كان توزيع أموال المسلمين عليهم جميعا . ولم يفرض الرسول ولا أبو بكر عطاء للجند ، وكانوا اذا غزوا وحصلوا على غنائم أخذوا نصيبهم منها حسب الشرع ، الذى يعطى للغنمين أربعة أخماس الغنيمة .

(راجع الاسلام والحضارة العربية - المرجع السابق ص ١٠٨)

ويبدو أن عمر رضى الله عنه - بعد أن جند الأجناد وألف الفيالق - كان يراعى في تقدير عطاء الجنود اعتبارات العمل ، فقد روى عنه قوله « لئن كثر المال لأفرضن لكل رجل أربعة آلاف درهم : ألف لسفره ، وألف لسلاحه ، وألف لأهله ، وألف لفرسه ونعته » وهذا القول يدل على أن الجندي يحصل مقابل عمله على مزيد من العطاء فوق عطائه كسائر المسلمين .

وهذا الأمر واضح من فروضه التى فرضها للجند فى القادسية وفى اليرموك .

(عمر بن الخطاب للدكتور سليمان الطماوى ص ١٨١ و ١٨٢) .

وقد ظل ديوان العطاء الذى أنشأه عمر بن الخطاب يؤدي مهامه ، مع قليل من التغيير فى أنظمته ، الى أن كان عهد الخليفة الاموى هشام بن عبد الملك فطرأ تغيير جذرى نتيجة اعتبار هذا الديوان ديوانا للجيش ، على ما سيحىء ايضاحه فيما بعد .

تطور نظام الدواوين وزيادتها

... بدأ وضع الديوان بالمدينة في عهد عمر بن الخطاب باللغة العربية

كما وجدت دواوين أخرى منذ البداية ، خاصة بالولايات ، وكان أهمها ديوان الاستيفاء وجباية الأموال (ديوان الخراج) وقد جرى العمل فيها في الشام والعراق على ما كان عليه الحال من قبل ، فكان ديوان الشام يستعمل اللغة الرومية وديوان العراق يستعمل اللغة الفارسية ، وظل الحال كذلك الى ان كلف الخليفة عبد الملك بن مروان احد رجاله وهو سليمان بن سعد بنقل ديوان الشام الى اللغة العربية فاتم تعريبه سنة ٨١ وكما كلف الحجاج صالح بن عبد الرحمن فقام بنقل ديوان العراق من الفارسية الى العربية .

وتتطور الزمن إزداد عدد الدواوين وازدادت أهميتها وعدد عمالها مع اتساع رقعة الدولة وازدياد نشاطها ، وأصبحت هذه الدواوين مصالح حكومية بالمعنى المفهوم ، وتنوعت اختصاصاتها ، ووجد منها الدواوين المركزية في العاصمة ، يقابلها دواوين محلية في الولايات .

وكان كل ديوان ينقسم بصفة عامة ، وسواء كان ديوانا اضليا او ديوانا فرعيا الى قسمين : قسم للإدارة وقسم للمراجعة (ضبط المصروفات) .

وهذا القسم الذي يقوم بالمراجعة وضبط المصروفات هو ما عرف بديوان الأمانة ، وقد وضع المهدي العباسي ديوان الأمانة ، ولم يكن لبني أمية ذلك ، ومعنى ديوان الأمانة أن يكون لكل ديوان زمام أي رجل يضبطه .

(راجع الاسلام والحضارة العربية ٢٠٩) .

وفي أواخر القرن الثالث الهجري ، في عهد الخليفة المنتصر ، نظم في بغداد ديوان رئيسي سمي « ديوان الدار » واعتبر ديوانا رئيسيا للولايات كلها وقسم الى ثلاثة فروع : ديوان للمشرق ، وديوان للمغرب ، وديوان السواد (العراق) .

وقد وضع هذا الخليفة أصول هذه الدواوين (أى أقسامها للادارية) فى يد رئيس واحد . كما وضع أزمته (أى أجهزة المراجعة والحسابات) فى يد رئيس واحد .

وبهذا أصبحت الادارة المركزية فى بغداد فى ذلك الوقت أشبه بوزارتين احدهما لادارة شئون الدولة والأخرى للمحاسبات .

وسوف نعرض لذكر أهم الدواوين المركزية واختصاصاتها ، بحسب ما أوضحتها التطورات التى طرأت عليها بمرضى الزمن .

ديوان الجيش

أوضحنا فيما سبق أن عمر بن الخطاب كان أول من أنشأ الدواوين

وقد نشأ ديوان العطاء لتنظيم عطاء المسلمين من أموالهم ، وكان الديوان شاملا للمسلمين بما فيهم الجند الاسلامى .

وبالرغم من أن واجب الجهاد - كما أسلفنا - كان واجبا عاما على جميع المسلمين ، وفى مقابل ذلك كان عمر يفرض لجميع المسلمين عطاء من بيت المال ، إلا أننا نلاحظ مع ذلك أن عمر بن الخطاب قد جند الاجناد أى ألف الفيالق ، فصر فلسطين جندا ، والحزيرة جندا ، والموصل جندا ، وهكذا ، واصبح كل جند فى الشام أو العراق أو مصر أو غيرها يتألف من مقاتلة المسلمين ، وبالتالي راعى تقدير العطاء للمجند أن يكون شاملا ما يكفى لمؤنته ومثونة أهله وثمان وتكاليف فرسه وسلاحه .

فالأصل الاول ومنذ عهد الرسول أن أموال المسلمين توزع عليهم ، وأنهم فى نفس الوقت جند الله عليهم أن يهبوا للدفاع عن دينهم كلما دعا داعى الجهاد ، ومنذ عهد عمر ابن الخطاب ، وحين أصبحت دولة الاسلام فى سعة وغنى ، وحين تفرغ المسلمون للجندية ، فقد راعى الخليفة ذلك فى تقدير العطاء .

وعموما فالواضح ان العطاء - فى الغالب الاعم - له مقابل هو

واجب الجهاد وفى بعض الأحيان يكون العطاء رعاية من قبل الدولة وتضامنا وتكافلا اجتماعيا (كالعطاء المقرر للأطفال والعجائز) .

ولقد طرأت بمرور الزمن تطورات كثيرة على نظام الديوان خاصة فيما يتعلق بتقرير العطاء . فان أصحاب العطاء قد بدأوا بمرور الزمن ينظرون اليه على أنه اعانات للمعيشة أكثر من كونه راتبا فى مقابل واجب الجهاد ، وقد ابطل هشام بن عبد الملك ذلك ونظم الديوان على أنه ديوان للجيش ، وقرر ان لا يأخذ أحد عطاء من ديوان الجيش ، حتى لو كان أميراً أموريا إلا اذا ذهب الى ميدان القتال وادى الخدمة العسكرية أو أرسل من ينوب عنه فى أدائها ، وقد أقر الخلفاء العباسيون بعد ذلك هذا النظام والتزموا به .

ومن المفهوم أن باقى المسلمين ممن كانوا فى حاجة الى العطاء قد حولوا الى مصارف أخرى كديوان الصدقات ، اذا كانوا من أهلهما .

ويذكر ابن تيمية فى كتابه « السياسة الشرعية » أن عمر بن الخطاب « جعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم ، وديوان الجيش - فى هذا الزمن - (أى فى زمان ابن تيمية) مشتمل على أكثره » .

أى أن ديوان الجيش بعد تطوره أشتمل على أكثر القواعد والأسس التى كانت لديوان العطاء .



القواعد المنقلمة لديوان الجيش

- اثبات الأشخاص فى ديوان الجيش :
 - الأول : الوصف الذى يجوز به اثباتهم
 - الثانى : أسس وأسباب الترتيب
 - الثالث : كيفية تقدير العطاء
- أولا : شروط جواز اثبات الأفراد فى الديوان ، تراعى فيهم خمس أوصاف :

(١) البلوغ

(٢) الحرية - لأن المملوك تابع فيدخل فى عطاء سيده

وقد رأى أبو بكر وتابعه أبو حنيفة - إسقاط شرط الحرية وأحار أفراد العبد بالعطاء فى ديوان المقاتلة

أما عمر ، وتابعه الشافعى - فقد اعتبر الحرية فى العطاء

(٣) الاسلام ، ليدافع عن الملة ببعيدته

(٤) السلامة من الآفات المانعة من القتال

(٥) أن يكون فيه أقدام على الحرب ومعرفة القتال

فاذا قورنت هذه الشروط بالشروط اللازم توافرها فى الجند فى العصر الحديث . اتضح أن أهدها تتطلب فى الجندي وهى الشرط الأول والرابع ، أما الشرط الخامس فهو شرط مفترض ، أما الشرط الثانى المتعلق بالحرية فقد سقط ولم يعد شرطا لتساوى الجميع فى الحرية وامتناع الرق ، أما الشرط الثالث فقد حل محله شرط الجنسية

كيف يكون القيد فى ديوان الجيش :

لم يكن التجنيد اجباريا كما هو الحال فى النظم المعاصرة ، بل كان الاثبات فى ديوان الجيش موقوفا على الطلب والايجاب . كان للشخص أن يطلب اثباته فى ديوان الجيش باعتباره عملا يتولاه ولايقوم

بغيره ، اذ كان التفرغ فيه مشروطا ويكون لولى الأمر الاجابة اذا دعت الحاجة اليه .

ترتيب من اثبتوا فى الديوان :

الترتيب العام : هو ترتيبهم بحسب القبائل والأجناس حتى تتميز كل قبيلة عن غيرها وكل جنس عن خالفه ، لتكون دعوة الديوان على نسق واحد يزول به التنازع والتجاذب .

فاذا كانوا عربا :

كان الترتيب على أساس القربى من رسول الله ﷺ ، بنو هاشم هم قطب الترتيب ، ثم من يليهم حتى تستوعب قريش ، ثم من يليهم حتى تستوعب مضر ثم من يليهم حتى تستوعب عدنان .

واذا كانوا عجماء :

الذى يجمعهم عند فقد النسب إما اجناس واما بلاد .

فالتميزون اجناسا كالترك والهنود .

والتميزون بالبلاد كالديلم والجيل .

التميزون بالأجناس والبلدان اذا كانت لهم سابقة فى الاسلام ترتبوا عليها والا فبالقرب من الأمير . ثم بالسبق الى طاعته .

الترتيب الخاص :

أى ترتيب الواحد بعد الواحد .

المعتبر فيه هو السابقة فى الاسلام ، فان تنكفوا فى السابقة ، ترتبوا بالدين ، فإن تقاربوا ترتبوا بالسن ، ثم بالشجاعة ، فان تقاربوا فى الشجاعة فولى الأمر بالخيار بترتيبهم برأيه واجتهاده أو بالقرعة .

تقديرات المرتبات والأجور (العطاء) :

الأصل الذى نساير عليه الديوان فى تقدير العطاء هو الاعتبار

بالكفاية ، أى ما يكفى الشخص حتى يستغنى به عن التماس سبيل غيره للحصول على ما يصل به الى الكفاية ، وبذلك ينفرد لعمله وينقطع له .

وهذا الأساس هو ولائك الأساس الأمثل فى تحديد المرتبات والاجور والذى تسعى جميع النظم المعاصرة للوصول اليه بمختلف الوسائل .

وكان تحديد الكفاية يقوم على الاعتبارات الآتية :

- (١) عدد من يعولهم .
- (٢) عدد ما يربطه من الخيل والظهر .
- (٣) حالة الغلاء والرخص أى مستويات الأسعار .

وهذه الاعتبارات كقيلة بتحديد المرتب الكافى للشخص ، والاعتبار الثالث منها ذو أهمية بالغة ، خاصة اذا نظرنا اليه فى العصر الحديث حيث تتقلب الأسعار من بلد الى بلد بفوارق ضخمة ، وكذلك من وقت لآخر :

ولهذا فان بعض التشريعات الحديثة تهتم بهذا الاعتبار فتلجأ الى تقسيم الراتب الى قسمين : قسم ثابت وقسم متغير ، وهذا القسم الأخير خاضع للتعديل والتغيير فى فترات متقاربة على أساس ما يجسرى فى الأسعار من تغيير . هذا ما تطبقه بلاد كثيرة ، فرتسا على سبيل المثال .

وكان تقدير الكفاية على الأساس السابقة يتم لمدة عام ثم تعرض حال الشخص بعد عام لاعادة التقدير فان زادت حاجاته للماسة زيد وان نقصت نقص .

ويبدو أن الذى كان يقدر كراته هو حد الكفاية أى للضرورى فقط . واختلاف الفقهاء اذا قدر الراتب بالكفاية هل يجوز أن يزداد عليها؟ رأى الشافعى : لا تجوز الزيادة وان اتسع المال ، لأن أموال بيت المال لا توضع الا فى الحقوق اللازمة .

رأى أبى حنيفة : أجاز الزيادة عن حد الكفاية اذا اتسع المال لها : تشجيعيا للمجدد .

الوقت الذى يصرف فيه العطاء لصاحبه :

يجب أن يكون وقت العطاء معلوماً يتوقعه الجيش عند الاستحقاق .
وكان تحديد مواعده مرتبطاً بالوقت الذى تستوفى فيه حقوق بيت المال
سواء كانت تستوفى سنوياً أو كل نصف سنة أو كل شهر ، وعلى هذا كان
العطاء يصرف إما سنوياً أو كل نصف سنة أو كل شهر .

وإذا تأخر صرف العطاء فى مواعيده المقررة وكان حاصلًا فى بيت
المال كان لهم المطالبة به كدين مستحق ، فان لم يكن حاصلًا لعارض أبطل
حقوق بيت المال أو آخرها ، كان العطاء ديناً على بيت المال لا يطالب
به مع العسركاى مدين .

أما الخروج من ديوان الجيش (أى انتهاء الخدمة فى الجيش)
فإذا كان من جانب ولى الأمر :

المساعدة أن له أن يسقط بعض الجيش لسبب أو جبه أو عذر
اقتضاه .

أما إذا لم يوجد السبب أو العذر فلا يجوز ، لأنهم جيش المسلمين
المستولون عن الدفاع عنهم .
أما من جانب الجندي :

إذا طلب اخراج نفسه من الديوان جاز مع الاستغناء عنه أو وجود
العذر المبرر ولم يجز إذا دعت الحاجة اليه .

ما يلزمه به الديوان غير العطاء :

(١) إذا نفقت دابة فى الحرب عوض عنها .
(٢) إذا استهلك سلاح فى الحرب عوض عنه ما لم يكن داخلياً
فى عطائه .

(٣) نفقة السفر ان لم تدخل فى تقدير العطاء .

(٤) ما يستحق من عطاء لمن مات أو قتل ويؤدبه الى ورثته :

هل يكون للذرية حق على عطاء مورثهم فى الجيش :

اختلف الفقهاء فى ذلك :

رأى ذهب الى أنه سقطت نفقتهم من ديوان الجيش لذهاب مستحقه
ويحاولون الى مورد آخر .

ورأى يذهب الى استبقاء العطاء لنفقات الذرية ، ترغيباً للشخص
على البقاء فى الجيش وحثاً له على الأقدام .

كما اختلفوا فى حال الشخص اذا حدث له ما بعجزه عن الكسب .

رأى قال بسقوط عطائه لأنه فى مقابلة عدم عمل .

والرأى الثانى أن يبقى له العطاء ترغيباً فى التجنيد .

ديوان الخراج

أنشئ ديوان الخراج منذ عهد عمر بن الخطاب ، ووجدت إلى جانبه دواوين فرعية فى الولايات .

وقد حرص الخلفاء منذ البداية على تعيين عمال مستقلين للخراج فى الولايات. إلى جانب الوالى العام للولاية ، حتى لا نجتمع عناصر القوة من حكم ومال فى يد الوالى ، وهذا ما فعله عمر بن الخطاب فى خلافته ، ولكن فى عهد معاوية كان عمرو ابن العاص قد جمع بين الأمرين ، ولكن معاوية رغب فى تعيين عامل الخراج ، فقاوم عمرو ولكن فى النهاية أنفذ معاوية رأيه بتعيين عمال مستقلين للخراج .

ومنذ العهد الأموى ، وفى العهد العباسى ، كان ديوان الخراج فى العاصمة ، يدير مالية الدولة كلها ، فكان هو الادارة المالية المركزية ، حيث أعدت جميع ایصالات الاستلام والصراف ، كما وجدت سجلات خاصة بالایرادات والمصروفات ، وكان خراج الولايات يحصل بواسطة الدواوين الفرعية فيها ، يصرف منه فى شئون الولاية وعمالها وما تحتاجه من خدمات ومرافق ، والباقى منه يرسل إلى الديوان المركزى فى العاصمة .

وفى عهد عمر بن عبد العزيز ، رأى أن يترك موارد بيت المال فى كل ولاية لأهلها والا ينقل منه شئ إلى العاصمة ، مكثفيا فى شئون الدولة بموارد الديوان المركزى وما كان يحصل من إقليم السواد الذى كان يتبع فى ماليته هذا الديوان .

وكانت العادة فى أيام الأمويين أن الخلفاء اذا جاءتهم جبايات الامصار والافساق يأتيهم مع كل حباية عشرة رجال من وجوه الناس وأجنادها ، فلا يدخل بيت المال من الحباية دينار ولا درهم حتى يحلف الوفد بالله الذى لا اله الا هو ما فيها دينار ولا درهم الا أخذ بحقه وأنه فضل عن أعطيات أهل البلد من المقاتلة والذرية ، بعد أن أخذ كل ذى حق حقه .

« راجع الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى لآدم ءتز
ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة - جزء أول ص ١٩١
والهامش » .

ما يشترط فى عامل الخراج :

لعل أدق بيان فيما يشترط فى عامل الخراج ما ذكره أبو يوسف
رضى الله عنه ، يقول أبو يوسف فى كتاب الخراج :

« ورأيت - أبى الله أمير المؤمنين أن تتخذ قوما من أهل الصلاح
والدين والأمانة فتوليهم الخراج ، من وليت منهم فليكن فقيها عالما
مشاورا لأهل الرأى عفيفا لا يطلع الناس منه على عورة ولا يخاف فى
الله لومة لأئمة ، ما حفظ من حق وأدى من أمانة احتسب به الجنة ،
وما عمل به من غير ذلك خلف عقوبة الله فيها بعد الموت ، تجوز شهادته
أن شهد ، ولا يخاف منه جور فى حكم اذا حكم ... » .

« وتقدم الى من وليت ألا يكون عسوفاً لأهل عمله ولا محتقرا لهم
ولا مستخفا بهم ، ولكن يلبس لهم جلبابا من اللين يشوبه بطرف من
شدة والاستقصاء من غير أن يظلموا أو بحملوا مالا يجب عليهم ، واللين
على المسلم ، والغلظة على الفاجر ، والعدل على أهل الذمة ، وانصاف
المظلوم ، والشدة على الظالم ، وانصاف الناس ... » .

اختصاصات عامل الخراج وضوابط عمله :

وكان عامل الخراج مكلفا بتحصيل كل الاموال المفروضة على
الرعية من جزية وخراج وعشور وصدقات .

وكان الخلفاء يشددون فى مراعاة الحق والعدل ، فى تحصيل
الأموال ، يقول الخليفة العظيم عمر بن الخطاب :

« ألا وانى ما وجدت صلاح هذا المال الا بثلاث : أن يؤخذ من
حق ، وأن يعطى فى حق ، وأن يمنع من باطل » .

ويقول ابن نيمية فى كتابه السياسة الشرعية (٣٢) :

« والذى على ولى الأمر أن يأخذ المال من حقه ، وأن يعطيه فى حقه ، ولا يمنعه من مستحقه ، وكان على بن أبى طالب رضى الله عنه ، إذا بلغه أن بعض نوابه ظلم يقول : اللهم انى لم أمرهم أن يظلموا خلقك ، أو يتركوا حقك » .

وأبو جعفر المنصور كان يقول : أن من العمد التى يعتمد عليها الحاكم : عامل خراج يستقصى ولا يظلم ، أى لا يفرط فى حق بيت المال ، ولا يتجاوزها فيظلم الرعية .

فالأساس الأول فى عمل صاحب الخراج هو مراعاة العدل المطلق ، بتحصيل المستحق كاملا بدون زيادة أو نقصان ، حتى لا يكون هناك جور على الرعية ولا على بيت المال .

وثمة أساس آخر وهو مراعاة ظروف الرعية عند المطالبة بالحقوق ، وعلى سبيل المثال . فقد كان عمرو بن العاص يرى أثناء ولايته على مصر ، أن « الذى يصلح هذه البلاد وينميتها ويقر قاطنيتها فيها ... والا يستادى خراج ثمرة الا فى أوانها وأن يصرف ثلث ارتفاعها (خراجها ومواردها) فى عمل جسورها وتربتها » .

ولذلك فحين كتب اليه الخليفة عمر بن الخطاب يستعجل خراج مصر كتب اليه « ان أهل الأرض استنظرونى الى أن تدرك غلثهم ، فنظرت للمسلمين ، فكان الرفق خيرا من أن تخرق بهم ، فيصبروا الى بيع مالا غنى لهم عنه » .

وعلى العموم فقد كانت المستحقات تحصل وفقا لآسس واضحة مثبتة فى سجلات الدواوين حتى يجرى العمل على مقتضاها ، ونورد بعض هذه الآسس فيما يلى مستنفاة مما ورد فى كتاب (الأحكام السلطانية للماوردى) وهى :

أولا - وضع الحدود لكل بلد بحيث لا يشاركه فيه غيره ، وتفصيل نواحي البلد أو الضميايع فى كل ناحية : إذا دعسا الى ذلك اختلاف الأحكام .

ثانيا - ذكر حال البلد . هل فتح عنوة أو صلحا ، وما تخضع له أرضه :

العشر أو الخراج . فإذا كان المستحق من العشور لم يلزم اثبات المساحات لأن العشر يستحق على الزرع .

وإذا كان المستحق خراجا ، يجب اثبات المساحات لأن الخراج يمتحق على الأرض دون الزرع .

والخراج إما أن يكون في حكم الاجرة أو حكم الجزية .

فإن كان في حكم الاجرة لم يلتزم تسمية أصحاب الأرض ، لأن الجميع متساوون في أدائه . وإن كان في حكم الجزية لزم تسمية أصحاب الأرض ووصفهم مسلمين أو غير مسلمين لاختلاف الحكم تبعاً لذلك .

ثالثاً - ذكر أحكام الخراج المطبقة وما إذا كان خراج مقاسمة (بالنصف أو الربع مثلا) أو هو رزق مقدر على خراجه .

رابعاً - ذكر من يوجد في البلد من أهل الذمة وما يلتزمون به طبقاً لعقد الجزية .

خامساً - ذكر ما في البلد من معادن وأجناسها ، وتحديد نسبة ما يؤخذ منها حقاً لبيت المال ، وذلك بحسب ما يستخرج منها فعلاً .

سادساً - بيان أموال غير المسلمين التي دخلت في البلاد المتاخمة لدار الحرب وما يستحق عليها نتيجة عقود الصلح معهم ، واثبات أحكام الصلح في الديوان ومقدار ما يؤخذ عنها من عشور أو أكثر منها وأحوال الزيادة والنقصان فيها .

وكانت هذه القواعد واضحة للجباه ، كما هي واضحة للأفراد حتى لا يحدث حيف من الجاهل ، ولا ضياع لأموال الخراج .

ديوان البريد

كان معاوية أول من أنشأ في الدولة الإسلامية نظاما للبريد ، وكان مخصصا في الأصل لخدمة أغراض الدولة ثم أتيح للرعية بعد ذلك استعماله في حمل رسائلهم وكان ديوان البريد من أهم الوحدات الإدارية في الدولة الإسلامية ، وهو يقابل اليوم فيما يتعلق باختصاصاته الأصلية مصلحة البريد .

وقد تحسن البريد في عهد عبد الملك بن مروان وأحكم تنظيمه ، وكان يوصى بحمل البريد إليه في أي ساعة من ليل أو نهار ، فربعا أفسد على القوم سنة حبسهم البريد ساعة .

ثم أضيف إلى عمل البريد وهو نقل الرسائل ، اختصاص هام آخر ، إذ كلف صاحب البريد بنقل أخبار ولاية الدولة وعملها إلى الخليفة في جميع شؤون نشاطهم كما ينقل إليه أخبار الرعية ومشاكلها . وقد روى عن أبي جعفر المنصور قوله « ماوددت أن يكون على بابي أعف من أربعة هم عبد الملك لا يصلح إلا بهم كما لا يصلح السرير إلا بأربع قوائم : قاض لا تأخذه في الله لومة لائم ، وصاحب شرطة ينهف الضعيف من الذوي ، وصاحب خراج يستقصى ولا يظلم ، وصاحب بريد يكتب لي بأخبار هؤلاء على الصحة » .

وبلغ من انتظام البريد في عهده أنه كان إذا صلى المغرب وأفاد البريد بأحداث الدولة وأخبارها في النهار ، وإذا صلى الصبح وأفاد البريد بما حدث في الدولة أثناء الليل .

ووسائل نقل البريد كانت متعددة :

١ - فكان ينقل بطريق الخيل ، فكانت الطرق تقسم إلى مراحل كل منها اثنا عشر ميلا ، وتنشأ في كل مرحلة محطات بها خيول وعمال ، فإذا وصل حامل الرسائل إلى أي مرحلة ، وقد تعب فرسه أمكن استبداله بأخر من المحطة ، كما يمكن استبدال حامل الرسائل نفسه .

وبذلك تصل الرسائل بسرعة ، حتى قيل ان بعض الرسائل تصل الى مسافات شاسعة فى نفس اليوم .

٢ - كما استعمل الحمام الزاجل (للبريد الجوى) فى نقل الرسائل ، وقد بلغ هذا النوع من الخدمة أوجه فى عهد المماليك فى مصر .

٣ - كما كان البريد فى بعض الأحيان يستعمل عربات تجرها الخيول وكانت هذه العربات تستعمل فى حالات الطوارئ فى نقل الجند .

كما أوضحنا من قبل ، لم تكن مهمة صاحب البريد هى مجرد نقل الرسائل ، بل انه كان يقوم بعمل اخر ، ذا أهمية بالغة ، اذ كان عيناً للخليفة على عماله ، فكان عمله اشبه بأعمال المخابرات ، وكانت له عيون يمدونه بالأخبار ، ولذا كان يطلق عليه « صاحب البريد والأخبار » وكان ينقل أخبار الولاة والعمال ويكتب التقارير ضدهم ومن أمثلة ذلك تقرير رفته صاحب بريد بغداد الى الخليفة المتوكل ضد حاكم بغداد المدعو محمد بن عبد الله ، يبلغه فيه ان هذا الحاكم اشترى جارية بمائة ألف درهم وانشغل بها عن شئون الناس « وأن أمير المؤمنين لا يحب أن يرى بغداد فى سخط ، لأن أمير المؤمنين يجد صعوبة عندئذ فى افرار النظام » .

وكان صاحب البريد يختص بتعيين سائر عمال البريد فى الأقاليم وجميع موظفى هذه الدواوين ويقدر رواتبهم ، ويشرف على أعمالهم ، وكان الى جانب ذلك مستولاً عن شبكة الطرق المنتشرة فى سائر أنحاء الدولة ، وكانت هذه الشبكة مرصودة ومبينة فى سجلات البريد وفى خرائط البريد التى كان يعدها موظفون معينون لهذا الغرض ، وكان يستفاد بها فى حالات التحركات العسكرية ، كما استفاد بها العلماء والجغرافيون فى أبحاثهم العلمية .

ولبيان مدى أهمية هذه الوظيفة واختصاص صاحبها يكفى ان نرجع الى عهد بولاية بريد لبيان ما يجب على صاحب البريد ، وهو عهد وارى فى كتاب الخراج لابن قدامة (راجع الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى لآدم متر ترجمة أبو ريدة الجزء الأول ص ١٠١) وقد جاء به :

على صاحب البريد « أن يعرف حال عمال الخراج والضيايع فيما
يجرى عليه أمرهم ويتتبع ذلك تتبعاً شافياً ، ويستشفيه استشفافاً بليغاً ،
وينهيه (أى يبلغه) على حقه وصدقة وأن يعرف حال عمارة البلاد
وما هى عليه من الكمال والاختلال ، وما يجرى فى أمور الرعية ، فيما
يناملون به من الانصاف والجور والرفق والعسف ، فيكتب به مشروحاً .
وأن يعرف ما عليه الحكام (القضاة) فى حكمهم وسيرهم وسائر مذاهبهم
وطرائفهم . . وأن يعرف حال دار الضرب (سك النقود) وما يضرب
بها من العين والورق (الذهب والفضة) ، وأن يكون ما ينهيه من
الأخبار شيئاً يثق بصحته وأن يعرض للمرتبين لحمل الخرائط فى عمله
ويكتب بعددهم وأسمائهم ومبالغ أرزاقهم وعدد السكك فى جمبع عينه
وأميلها ومواضعها ، ويوعز الى هؤلاء المرتبين بتعجيل الخرائط المنفذة
على أيديهم ، والى الموقعين باثبات المواقيت وضبطها حتى لا يتأخر
أحد منهم عن الأوقات التى سبيله أن يرد السكة فيها ، وأن يفرد لسكك
ما يكتب فيه من أصناف الأخبار كتباً بأعيانها ، فيفرد لأخبار القضاة . .
والخراج والضيايع وأرزاق الأولياء ونحو ذلك كتباً ، ليجرى كل كتاب
فى موضعه » .

★ ★ ★

هذه خلاصة عن أهم الدواوين المركزية فى الدولة نكتفى بها عن
ذكر جميع الدواوين ، التى وجدت وتعددت ، واختلفت من عصر الى
عصر ، أما بالنسبة لما يقابلها من دواوين اقليمية أى دواوين الولايات ،
فقد كان لكل ديوان من الدواوين الرئيسية فى العاصمة ديوان مماثل له
فى الولايات ، أهم الدواوين اقليمية التى وجدت فى الولايات هى
ديوان الخراج وديوان الرسائل وديوان الزمام الذى يختص بمراجعة
حسابات الولاية .

عمال الدولة

عرض تاريخى :

كان الرسول عليه الصلاة والسلام يختار العمال حسب الكفاية
وحسب طبيعة العمل الذى يتولاه كل منهم .
وكان يختارهم من أهل الصلاح والدين والعلم .

كما كان يراعى فى بعض الأحيان مكانة العامل فى نظر العرب أو
فى نظر من يولى عليهم . فكان يولى امام القبيلة عليها مراعاة للنظم
الاجتماعية فى ذلك الحين ، وكان يختار العمال على هذه الأسس فقط
وباختياره هو ، ولم يقر طالب ولاية على طلبه بل على العكس من ذلك ،
روى انه لما أتاه أحد كبار المسلمين (فى بعض الروايات أنه العباس
عم الرسول وفى بعضها انه أبو ذر الغفارى) وطلب اليه أن يوليه ولاية
قال عليه الصلاة والسلام :

« انها لأمانة ، وانها يوم القيامة لخزى وندامة ، الا من أخذها
بحقها ووفى الذى عليه لها » كما قال عليه الصلاة والسلام « ومن ولى من
أمر المسلمين شيئاً فولى أحدا عليه محاباة فعليه اللعنة الى يوم الدين » .

وهذه الأحاديث الكريمة تتضمن قواعد أساسية :

١ - أن الوظيفة العامة تستوجب الحساب أمام الله وأمام الناس .

٢ - أن الحاكم ليس حراً فى اختيار العمال بل هو مقيد باختيار
الأصلح دون نظر الى صلة أو قربى أو أى سبب آخر .

٣ - أن التفاضل بين الناس فى الاختيار للوظيفة العامة لا أساس
له الا الكفاية والأمانة . ومن الأمثلة على الاختيار ، اختياره عليه الصلاة
والسلام عبد الله ابن رواحة عاملاً على المال اذ أرسله الى خيبر
فأرادوا أن يقدموا له هدية فرفضها وقال لهم « انما أتيتكم من عند أحب

الناس ان ، وأنتم أبغض خلق الله الى وما حبى له وبغضى لكم بحاملى على
ان احببوا عليكم ، وأما ما عرضتم على من الرشوة ، فهو سحت لا تأكله»

وكان من بين أعوان الرسول ومستشاريه من سموا بالنقبا ، وهم
من المهاجرين والأنصار وسموا كذلك لأنهم ضمنوا للرسول اسلام قومهم .

وكان له عدد كبير من الكتاب بلغ عددهم اثنان وأربعون ، منهم
على بن أبى طالب وعبد الله بن رواحة وعمرو بن العاص وغيرهم وكان
لكل كاتب اختصاص معين ، فكاتب لليهود والصلح ، وآخر يجيب على
رسائل الملوك ، وكاتب للغنائم وكاتب لأموال الصدقات . الخ وكان أحد
الكتاب يحمل خاتم للرسول عليه السلام ، وبعضهم يترجم من الفارسية
والرومية والقبطية وغيرهم كما عين القضاة ومقرئى القرآن .

فى عهد أبى بكر :

سار أبو بكر سيرة رسول الله عليه الصلاة والسلام واحتفظ بالعمال
الذين عينهم ولم يغير أحدا منهم الا للضرورة وكان يتولى بنفسه تعيين
الولاة والعمال على الولايات التى قسمت اليها الدولة وأقاليمها ، وان كان
قد ترك لهم حرية اختيار القضاة ثم يعقد ولاية القضاء لمن اختاروهم
وعندما اتسعت أطراف الدولة وامتدت خارج شبه الجزيرة العربية ، فقد
راى أن الحكمة تقتضى توسيع سلطات قواده فى العراق والشام ، وعهد
الى كل منهم ان يولى العمال فى الاراضى التى يفتحها .

وفى عهد عمر بن الخطاب :

سار الخليفة الثانى لرسول الله سيرة رسول الله وخليفته الاول فى
اختيار الولاة والعمال ، لا اساس الا الكفاية للعمل ولخدمة الرعية ،
والعامل الاولى بالاختيار هو الكفاء فى عمله ؛ القوى فى أدائه ، المهاب
بين الناس ، العالم بأمور دينه ودنياه .

وهو يختار الولاة والعمال لصفاتهم وكفايتهم فقط ، ولا يحاسب
ولا يجامل رجلا ولو كان من خيار الصحابة .

يقول عمر بن الخطاب لسعد بن أبى وقاص حين ولاه على العراق
« والله ما وليتك لنسب ، فلا يغرنك من الله ان قيل خال رسول الله ،
فانه ليس بين أحد وبين الله نسب » .

وهو يرمى القواعد والمبادئ بالنسبة لنفسه ولغيره :

يقول رضى الله عنه عن نفسه « لو علمت أن أحدا أقوى منى على هذا الأمر ، لكان ضرب العنق أحب الى من هذه الولاية » .

ويقول أيضا ، « انى لا تخرج أن استعمل رجلا وأنا اجد أقوى منه » .

عزل عمر واليه على الشام شرحبيل بن حسنة ، واطاف عمله الى معاوية ابن أبى سفيان ، فجاء الوالى المعزول الى الخليفة يسأل عن سبب عزله ، فقام عمر فخطب فى الناس ، وبرأ ساحة الوالى المعزول وقال . « ايها الناس انى والله ما عزلت شرحبيل عن سخطه ، ولكنى أردت رجلا أقوى من رجل » . فهو دائما يختار الوالى من أهل العلم والبرع ويشترط فيه أن يكون قويا ، وأن يكون مهابا فى تراصع .

يقول أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه فى ذلك « أريد رجلا اذا كان فى القوم وليس أميرهم ، كان كأنه أميرهم ، واذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم » كما كان يحرص على أن تتوفر فى العامل الصفات الانسانية الحميدة ، واخصها أن يكون رحيفا بالناس ، وكذلك فقد سار على سنة رسول الله فى عدم تولية من يطلب الولاية .

ولعل المقصود بذلك ان الاختيار مرجعه الى تقدير ولى الامر لا الى طلب من يريد العمل ، ولا وصفه أو مكانته أو تأثيره .

كذلك فان الوظائف الكبرى لا ينبغي أن تشغل بناء على طلب طالب وانما هى موكولة الى حسن اختيار الخليفة ، وهذا هو المبدأ المستقر فى جميع العصور حتى عصرنا الحاضر ، فلا يتصور أن يتقدم شخص الى رئيس دولة يطلب ولاية الوزارة مثلا .

وكانت المدينة فى أيامه أشبه بمدرسة يتخرج فيها العمال والقواد والأمراء فلا يبعث الى الأمصار الا من اختبره فى الجملة .

كان كعب بن سوار جالسا عند عمر ، فجاءته امرأة تشكى زوجها فقال لكعب : اقض بينهما . فلما قضى بينهما بما أعجبه وما لم يخطر له ببال ، قال لكعب : اذهب قاضيا على البصرة .

وساوم عمر على فرس فركبه لاختباره فخطب ، فاراد عمر رد الفرس لصاحبه فرفض . فقال له عمر : أجعل بيتي وبينك حكما . فاختار الرجل شريحا ، فكان قضاؤه على أمير المؤمنين بأن يأخذ ما ابتاع أو أن يرده كما أخذه ، ومعنى ذلك أن عمر لا يستطيع رد الفرس لصاحبه ، قال عمر : « وهل القضاء الا هكذا » . وبعثه قاضيا على الكوفة ، وأنه لأول يوم عرفه فيه ، وبقي شريح قاضيا بالكوفة .
ستين عاما .

وكان عمر اذا اختار انوالى لا يتركه وشأنه بل يحدد له الأسس والقواعد العامة التى يسير عليها فى عمله ، وتكون مناط محاسبته ، فكان فى الغالب يضمن هذه الشروط فى كتاب الولاية (قرار التعيين) ويشهد عليه من حضر من المهاجرين والأنصار .

وكان من هذه الشروط ألا يظلم أحدا فى جسده أو ماله ، ولا يستغل منصبه لفائدة أو مصلحة ، وأن بوصل حقوق المسلمين اليهم والا يضرهم ليذلهم وأن يكون من اهل الحلم والرحمة ، وأن يحكم بين الناس بالعدل .

ومثل هذه القواعد كما كانت ترد فى كتاب الولاية ، كانت ترد وأمثالها فى الكتب التى يوجهها الى ولاية الأمصار ، وفى الخطب العامة التى يلقيها على المسلمين فى مواسم الحج .

فاذا اختار عمر الولاية وأصدر اليهم توجيهاته كان لا يكف عن مراقبة تصرفاتهم ومحاسبتهم ، وكانت الرقابة على أعمالهم تتم عن طريق عيون له على هؤلاء الولاية ينقلون اليه اخبارهم وأفعالهم ، وعن طريق شكاوى الرعية التى كان يابه مفتوحا لها جميعا ولم يتردد عمر قط فى محاسبة الولاية مهما علا قدرهم بمجرد أن يصل اليه الخبر أو الشكاوى .

فقد حاسب سعد بن أبى وقاص ، خال رسول الله وفتح العراق وقائد جيوش المسلمين ، عندما نسبت اليه اتهامات أثناء مدة ولايته العراق ، رأى عمر أن يوفد محمد بن مسلمة لتحقيقها فقام بتحقيقها علنا فى المسجد وقد ثبتت راءة سعد فى التحقيق ، ولكن عمر قرر أنه

حقق من باب الاحتياط ودرءا للاتهامات مع ثقته بمكانة سعد وبراءته
وافترأ الناس عليه .

وفعل مثل ذلك مع أبى موسى الأشعري ومع خالد بن الوليد ومع
عمرو بن العاص حين استقدمه هو وابنه من مصر بناء على شكوى أحد
المصريين الى عمر من أن ابن عمرو ضربه ، وتأكد من صدق الشكوى
فأتاح للمصري أن يقتص من ابن عمرو ، وقام الشاكى بضربه فعلا ، كما
أباح له أن يمر بالدرة على رأس عمرو لأن ابن عمرو استغل سلطان
أبيه ، لولا أن الشاكى عفا عن عمرو .

كما أنه عزل أحد ولاته لمجرد أنه قال شعرا يضعه موضع الشبهة
فقرر عمر مبدأ أساسيا حاصله أن المنصب يضع من القيود على شاغله
ما يحرمه مما يجوز لغيره ، حفظا للهيبة والقدوة للحاكم .

ولقد كتب لعمر بن الخطاب النجاح فى إدارة الدولة ، لصفاته
الذاتية من كفاءة وإيمان وقوة وتجرد ، ولما التزمه من قواعد فى اختيار
عماله ، وما وضعه لهم من ضوابط وقيود على تصرفاتهم ، وما فرضه
عليهم من رقابة متعددة الأساليب ، من عيون له فى كل مكان ، ومن
اتباعه لسياسة الباب المفتوح بالنسبة للرعية ، وإباحته لأى فرد من
الرعية أن يقدم اليه راسا بشكواه ضد الولاة والعمال ، ومتابعته لسكل
ما يصل الى علمه من خطأ منسوب اليهم ، وأخذ من يثبت خطؤه
بالشدة مهما كان قدره .

وقد توسعنا فى بيان المبادئ التى سار عليها هذا الخليفة العظيم ،
لما امتازت به أساليبه الادارية من أصالة ولما تحقق بها من عدالة ، جعلت
اسم عمر بن الخطاب ووضعها فى مكان الصدارة بين صفوف القادة
الاداريين .

فى عهد عثمان :

بدا عثمان وهو يسير على ما سار عليه خليفنا رسول الله فى
اختيار العمال ، واستبقى الكثيرين ممن تم اختيارهم فى عهد عمر .

الا أنه طرأت تغييرات فى عهده كان لها أثر على سياسته وحكمه ،
وكان لها فى النهاية آثارا اليمة .

ذلك أن ثراء الدولة وأموالها وترامى أطرافها : لم تجعل في
ومعه أن يسيطر على كل نشاطها .

كذلك كانت شيخوخته سببا في ضعفه وتسامحه كما أن أقاربه من
بنى أمية كانوا شديدي التأثير عليه فاعتمد عليهم .

وبدأ الخروج عن قاعدة الكفاية وحدها كأساس للاختيار .

فولى عثمان الكثير من العمال من أقاربه واقطعهم أموالا كثيرة
وحصلوا هم على أموال كثيرة وكانوا من أسباب الثورة على عثمان .

وفي عهد على بن أبي طالب :

بدأ على بن أبي طالب فعزل ولاية عثمان على الأمصار وتبع طريقة
أسلافه في اختيار الولاة وكان يتابعهم بالنصح والمشورة .

وقد تمسك بأسس اختيار العمال سواء اختارهم بنفسه أو جعل
من سلطة ولايته على الأقاليم حق اختيارهم فقد جاء في كتابه إلى الأشر
النخعي حين ولاية مصر (ولم ينفذ لمقتله) ما يأتي :-

« ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختيارا ولا تولهم محاباة
وإثرة فانها جماع شعب الجور والخيانة » .

وهكذا يبدو أن الأساس هو الاختيار ، وإن المحاباة منهي عنها
في اختيار العمال .

في العهد الأموي :

كان معاوية من دهاء السياسة والادارة والحكم ساعده على ذلك
استعداد طبيعي وتجربة طويلة بدأت منذ كان أحد كتاب رسول الله
وعاصر أبا بكر وعمر وعثمان وتولى الشام عشرين سنة فتمرس بالادارة
واطلع على نظم الحكم والادارة في بلاد ذات حضارة وادارة قديمة فلما
ولى الحكم حافظ على أصول الادارة في عهد الرسول والخلفاء الراشدين
وما خرج عليها الا اذا دعت ضرورة حسب المحيط الجديد والتحول الذي
اقتضاه الخروج من البداوة الى الحضارة ، وكان يحسن اختيار الولاة
أسوة بأسلافه العظام ولكنه كان يتحرى اختيار الكفاء من بنى أمية ممن
يثق فيهم متال زياد بن أبيه وعبد الملك بن مروان .

وكان معاوية أول من أباح تعيين النصارى فى بعض أعمال الدولة فى شئون المال .

وكان العمال قبل ذلك يختارون جميعا من المسلمين .
أما عمر بن عبد العزيز فقد عزل كل الولاة وعين أصلح الرعية .

فى العهد العباسى :

وفى عهد العباسيين سار الاختيار أيضا على أساس الكفاية وان كان الولاة للدولة الجديدة أساسيا فى الاختيار فعزل جميع ولاة بنى أمية وولى بدلهم وكانوا يميلون أيضا الى الاختيار من بين آل العباس بل وفى الغائب من الفرس .

يقول أحد المؤلفين فى التاريخ الاسلامى :

« وفى العصر العباسى الأول سيطر الايرانيون (الفرس) على الجهاز الادارى كله فى حاضرة الدولة وفى الولايات وغلبوا على جميع دواوين الحكومة وتولوا مناصب الولاية على البلدان والوزارة منذ فجر الدولة وكان الوزراء الظاهرون فى العصر العباسى الأول كلهم من الفرس فأبو سلمة الخلال أول وزير عباسى (وأول من أطلق عليه لقب وزير فى النظام الادارى الاسلامى) ولى فارسى ويعقوب بن داود وزير المهدي والوزراء من آل يرمك ومن بنى سهل وغيرهم كثيرون كلهم من الفرس » .

(ص ٥٤ الاسلام والحضارة العربية فى آسيا الوسطى بين الفتحين العربى والتركى للدكتور حسن أحمد محمود طبعة القاهرة ١٩٦٨) .

وبدأت ظواهر جديدة فى شئون العمال فقد ظهرت وظيفة الوزير لأول مرة فى عهد بنى العباس كما سلف ، كما تعدد الوزير فى عهد أبى جعفر المنصور كما أنشئ فى عهد المهدي ديوان للعمال يتولى شئون تقليدهم وعزلهم .

وكان الرشيد أول من أنشأ منصب قاضى القضاة وجعل انبه تعيين قضاة الاقاليم وعزلهم ، وبذلك فصل بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية .

ومنذ عهد المعتصم وماتلا هذا العهد ازداد اختيار عمال الدولة من غير العرب من الترك والماليك والإعاجم وكثر منهم الولاة وعمال الأقاليم بل نولوا الوزارة - وصاروا فى بعض الأحيان أقوى من الخلفاء فكانوا يختارون أعوانهم من عمال الأقاليم والولاة دون نظر الى الكفاية مما عجل بانهييار دولة بنى العباس .

القواعد الأساسية لاختيار العمال

قلنا ان دولة الاسلام أساسها العدل والشورى فالعدل اساس الملك .

ولذلك فقد اعتبروا منذ البداية اختيار العمال (الموظفين) من باب اداء الامانات ، فالقاعدة هى أن على ولى الأمر أن يولى على كل عمل اصلح من يجده له .

قال عليه الصلاة والسلام « من ولى من امر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو اصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله » .

لذلك فان الواجب على الحاكم . وكل من دخل فى اختصاصه أن يعين العمال من أى مستوى أن يراعى قاعدة اختيار الاصلح .

ولا يقدم رجل لأنه طلب الولاية ، بل ذلك سبب المنع ، فقد رد رسول الله على بعض طالبى الولاية « انا لا نولى أمرنا هذا من طلبه »

فان عدل عن الحق الى غيره ، لمحبة أو قرابة أو عداوة فقد خان الله ورسوله .

الأحاديث : قال عليه الصلاة والسلام لأبى ذر فى الامارة « اذها لامانة ، وانها يوم القيامة لخزى وندامة الا من أخذها بحقها ، وأدى الذى عليه لها » .

وقال عليه الصلاة والسلام « اذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة » قيل : وما اضعفتها ؟ قال « اذا وسد الأمر الى غير أهله فانتظر الساعة »

وعلى هذا فان الحاكم عليه أن يختار أصلح من يجد ، فاذا لم يوجد من هو صالح لتلك الولاية (الوظيفة) فان عليه أن يختار الأمثل فى كل

• منصب بحسبه واذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام ، وأخذه الولاية بحقها ، فقد أدى الامانة ، وإن اختل أو تخلف بعض الامور بسبب من غيره إذا لم يمكن الا ذلك (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) .

وينبغى ان يعرف الاصلح فى كل منصب - فان الولاية لها ركنان
• القوة والامانة .

(راجع السياسة الشرعية لابن تيمية) .

• قال تعالى (ان خير من استأجرت القوى الامين) .

• وقال تعالى (انك اليوم لدينا مكين أمين) .

والقوة فى كل ولاية بحسبها ، فالقوة فى امارة الحرب ترجع الى شجاعة القلب والخبرة بالحروب وفنونها .

والقوة فى الحكم بين الناس ترجع الى العلم بالعدل الذى دل عليه الكتاب والسنة ، والى القدرة على تنفيذ الاحكام .

والامانة : ترجع الى خشية الله ، والا يشتري بآياته ثمنا قليلا ، وترك خشية الناس . قال تعالى (فلا تخشوا الناس واخشونى ، ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون) .

ما يختص بالعمال من تقليد وعزل

(تعيين الموظفين وعزلهم)

أولا - من الذى يملك تقليد العمال :

القاعدة : أن كل من جاز نظره فى عمل (اختص به) صح منه تقليد العمال عليه فالسلطان المتولى لجميع الامور ووزير التفويض والعامل عام الولاية يجوز له تقليد العمال ولايجوز ذلك من وزير التنفيذ بمفرده .

ثانيا - من الذى يجوز تقليده العمالة :

القاعدة فى الاختيار هى فى الكفاية والامانة .

فان كانت العمالة عمالة تفويض بان كان للعامل ان يقلد غيره روعى فيها الحرية والاسلام لافتقارها الى الاجتهاد ولا يشترط ذلك فى عمالة التنفيذ .

ثالثا - ما يصح به التقليد (التعيين) :

يصح التعيين ممن يملكه نطقا (أى شفاهة) كما تصح به سائر العقود ويصح التعيين كتابة (خطأ لا لفظا) على خلاف العقود الخاصة اعتبارا بالعرف الجارى فيه ، وهذا اذا كان التقليد مقصورا عليه وليس عاما متعديا يجيز له استنابة غيره فيه .

فاذا كان تعيين العامل فى عمل كان يتولاه غيره وكان العمل مما لا يصح الاشتراك فيه اعتبر تعيين الثانى عزلا للاول كما يعتبر عزلا مع جواز الاشتراك اذا لم يوجد عرف جارى بالاشتراك فيه .

هل يجوز لمن تولى عملا أن يستخلف عليه ؟

مرد ذلك الى اختصاصه حسب قرار تقليده فاذا كان مأذونا به بالاستخلاف صراحة جاز له ذلك ويعزل المستخلف بعزل الاصيل .

فاذا كان ممنوعا من الاستخلاف لم يكن له .

واذا كان غير مأذون به ولا ممنوعا منه فالراجح أنه لا يستخلف اذا كان قادرا على القيام بعمله ، ويجوز له الاستخلاف جزئيا فيما لا يقدر عليه وهذه هى القاعدة العامة فى التفويض بالاختصاصات حسب ما تقرره القوانين المعمول بها حاليا ، وان اختلفت التفاصيل .

رابعا - تحديد اختصاصات العامل من ناحية الموضوع او من ناحية الزمان :

من ناحية الموضوع :

(١) يجب تحديد البلد أو الناحية التى يباشر فيها عمله تحديدا واضحا يميزها على غيرها .

(٢) تعيين العمل الذى يتولاه كجباية أو خراج .. الخ .

(٣) تحديد العمل وما يتصل به من رسوم وحقوق على نحو تنتفى معه الجهالة .

من ناحية المدة أو الزمان :

حالات ثلاث :

(١) إذا كان العامل معينا لمدة محددة كشهر أو سنة فالنظر جائزاً خلالها ممنوع بعدها لأن اختصاصاته بمباشرة العمل مرتبط بصفتها كعامل ، فلا يجوز له مباشرة العمل بعد أن تنتهى مدة عمله ويزول اختصاصه .

ويستطيع من قلده العامل أن يعزله أثناء المدة إذا رأى النصلحة فى ذلك وأساس هذه السلطة له ما يعتبر (من ناحية من تولى التعيين) من أن العقد يعتبر من العقود العامة لنيابته فيها عن الكافة ؛ روعى الاصلاح فى التخيير وهذا هو أساس حق الجهة الادارية فى فصل العامل وأما عن حقه فى ترك العمل فقد فرقوا بين حالين .

١ - إذا كان أجره محددًا أُجبر على استمراره فى عمله لأن العمالة تعتبر عندئذ من الايجارات المحضة فيجرى عليها حكم اللزوم .

٢ - وان كان الأجر غير محدد بما يصح فى الأجور لم تلزمه المدة وجاز له ترك العمل بعد أن ينهى الى من ولاه رغبته فى ترك العمل .

(ب) تقدير المدة بالعمل كان يقلده خراج ناحية معينة عن هذه السنة ، فتكون مدة نظره مقدرة بفراغه من عمله وينعزل بانتهاء العمل .

أما بالنسبة لعزله أو حقه فى الاعتزال قبل انتهاء العمل فالحال حسب ما توضح فى البند (١) السابق .

(ج) إذا كان التقليد مطلقاً عن المدة أو العمل (على ما ذكر بالبندين السابقين) فالتقليد صحيح وان جهلت مدته لأن المقصود منه الاذن لجواز النظر وليس من عقود الايجارات اللازمة .

خامسا - أجر العامل (او جارية) :

١ - اذا قدر الأجر أو سمي معلوما استحق المسمى اذا وفى العمالة حقها أى قام بالعمل حسب المعتاد ودون تقصير ، فان قصر روعى تقصيره وأنقص الأجر تبعا لذلك .

وتلك قاعدة قديمة تربط الأجر بالانتاج .

٢ - واذا سمي الأجر مجهولا غير محدد أى تقرر أن له اجرا ولكن لم يحدد مقداره كان له أجر المثل .

٣ - اذا لم يسم له أجر معلوم أو مجهول فى هذه الحالة اختلفت الآراء فيرى الشافعى أنه لا أجر له على عمله ويكون منطوعا به حتى يحدد له أجر وقال المزنى له أجر مثله فى حالة عدم تحديد الأجر . وهذا هو الأرجح .

الحسبة

تعريف الحسبة :

الحسبة هى امر بالمعروف اذا ظهر تركه ، ونهى عن المنكر اذا ظهر فعله . والمعروف هو كل قول أو قصد حسنه الشارع وأمر به ، والمنكر هو كل قول أو فعل أو قصد قبحه الشارع ونهى عنه .

شرح الحسبة :

فرض الله الحسبة على عباده فى كتابه الكريم فامر بها وحض على القيام بها بأساليب مختلفة بما يقطع بفرضها وارتفاعها الى مصاف الفروض التى قام الاسلام عليها .

وقد أمر الله سبحانه وتعالى بها صراحة فى قوله (ولتكن منكم أمة يدعون الى انحير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) (آل عمران) .

وجعلها الله سبحانه وتعالى من صفات الايمان ، وقدمها فى الترتيب على بعض الأحكام الأساسية فى الدين ، قال تعالى (والمؤمنون

والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر
ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله (التوبة) .

سجعل الله تعالى تركها من صفات المنافقين ، قال تعالى :
(المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عنه
المعروف) (التوبة) .

ولقد لعن تاركها كما فى قوله تعالى : (لعن الذين كفروا من بنى
اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ، ذلك بما عصوا وكانوا
يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون)
(المائدة) .

وفضل من يقوم بها من الامم على غيرها فى قوله تعالى : (كنتم
خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) .

وكما فرضت الحسبة على المسلمين ، فرضت على غيرهم من الامم ،
ويستدل على ذلك من قوله تعالى فى سورة لقمان : (يا بنى اقم الصلاة
وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ، ان ذلك من عزم
الامور) .

هذه بعض الأدلة وردت فى القرآن الكريم ، ويوجد غيرها أدلة
أخرى عديدة ، أما السنة فانها تتضمن أسانيد عديدة لشرعية الحسبة من
ذلك :

قال الرسول عليه الصلاة والسلام : « من رأى منكم منكرا فليغيره
بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف
الايمان » .

وقال عليه الصلاة والسلام « بثس القوم قوم لا يأمرن بالمعروف
ولا ينهون عن المنكر » .

وقال عليه الصلاة والسلام « من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو
خليفة الله فى أرضه ، وخليفة رسوله وخليفة كتابه » .

حكم الحسبة :

حكمها الوجوب كما يتضح من الآيات والأحاديث السابقة ، والتي
تقطع بأن حكمها الوجوب ، وعلى هذا اجماع الفقهاء والمجتهدين .

وهى من فروض الكفاية ، اذ الراجح أنها واجبة على الأمة فى
مجموعها وذلك ما يتحقق بقيام طائفة منها بذلك .

وهذا لا ينفى أنها تجب على القادر عليها ، حتى أنها تكون فرض .
بين على أناس بحكم مناصبهم .

طبيعتها ومكانتها :

الأصل فى ولاية الحسبة أنها تثبت لكل مكاف لا فرق بين حر وعبد .
وحاكم ومحكوم ، يقول عليه الصلاة والسلام « من رأى منكم منكراً
فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك
أضعف الأيمان » .

ولأن ولاية الخليفة أو الحاكم هى ولاية عامة فإن الحسبة تندرج
تحتها ويصبح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالنسبة اليه فرض عين ،
وهى أيضاً فرض عين بالنسبة لمن يعينهم الخلفاء أو الأمراء لنولى هذه
المهمة .

والحسبة تلى فى المرتبة وظيفه القضاء ، فأقوى الولايات على .
العموم هو ولاية رفع المظالم تليها ولاية القضاء ، تليها ولاية الحسبة .

والحدود بين هذه الولايات ليست حدوداً أقامها الشارع وضبطها .
وحدد فواصلها على وجه يمنع التداخل بينها ، بل ان لولى الأمر أن
يسندها كلها لشخص واحد ، أو أن ينصب لكل ولاية من يقوم عليها .

ومع هذا فإن الخطوط العامة لولاية رفع المظالم هى التى أوضحها
الموردى بقوله : « هى ولاية تقوم على التنصاف بالرهبة وزجر
المتنازعين عن التجاحد بالهيبه ولذا يقوم بها من كان جليل القدر عظيم .
الهيبه ظاهر الحكمة قليل الطمع كثير الورع » .

أما ولاية القضاء فهى الفصل بين الناس فى خصوماتهم وبالتالي
تقصر عنها ولاية الحسبة ، لان والى الحسبة لا ينشئ الاحكام كالقضاة ،
بل هو يقوم فقط بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وعلى الجملة فان ولاية الحسبة تتفق مع ولاية القضاء فى بعض
المسائل وتقصر عنها فى بعضها الآخر ، وتزيد عليها فى مسائل أخرى .

(١) فهى تتفق مع القضاء فى جواز الاستعداد الى المحتسب فى
أنواع من الدعاوى تتعلق بمنكر ظاهر ، وهذه الدعاوى هى : ما يتعلق
بحقوق الافراد من الغش فى الكيل أو الميزان ، وما يتعلق بحقوق
الافراد من غبن أو تدليس وما يتعلق بحقوق الأفراد من المماطلة أو
التأخير فى الوفاء بالدين مع القدرة على الوفاء .

(ب) وهى تقصر عنها في عدم تناولها لاية دعوى تخرج عن نطاق المذكرات الظاهرة وبالتالي لا يجوز لوالى الحسبة أن يتعرض للفصل فى الدعوى المتعلقة بال عقود والمعاملات ، الا أن يكون الخليفة أو الامير قد أسند انبه مثل هذا الاختصاص فعندئذ يكون والى الحسبة جامعاً بين ولاية الحسبة وولاية القضاء .

كما أنها تقصر عنها فى عدم تناولها الدعوى التى تدخل فى نطاق المنكرات ، اذا تطرق اليها التجاحد والتناكر ، لان الحكم فيها عندئذ يكون متوقفا على سماع البينة أو توجيه اليمين وهو أمر لا يجوز أن يباشره المحتسب وانما الاختصاص بسماع الشهادة وتوجيه اليمين لمن عهد اليه بهذه الولاية من رجال القضاء .

(ج) والحسبة تزيد عن ولاية القضاء فى أن والى الحسبة ينظر فيما عليه حال الناس فان رآهم وقد تركوا معروفا دعاهم اليه ، وان رآهم على منكر نهاهم عنه ، ولو لم يستعده مستعد على ذلك أما القضاء فليس له مثل هذه السلطة لان اختصاصه لا ينعقد الا لنظر الخصومات للفصل فى الحقوق التى ترفع اليه الدعوى بطلبها ، هذا عن الحسبة وولاية القضاء .

أما عن الحسبة وولاية المظالم فهى تشبهها فى قيامها على قوة السلطان وهيبته ، وفى التعرض للمصالح العامة وانكار العدوان الظاهر ، وتفتقر عن ولاية المظالم فى أن ولاية المظالم أوقع الولايات ، وفى أن والى الحسبة لا يجوز له الحكم فى منازعه بين متخاصمين بينما يجوز لوالى المظالم ذلك فيما يجل أمره ، ويعظم خطره لسبب من الأسباب كالتفاوت العظيم بين المتخاصمين فى الجاه أو المكانة أو السلطان .

(راجع الاحكام السلطانية للماوردى) .

المحتسب :

من الذى يقوم بالحسبة :

الاحتساب من أهم الواجبات التى يقوم بها الخليفة أو الحاكم ، بل ان الحسبة تدخل فى عموم ولايته ، كما تدخل فى عموم ولاية كل عامل من عمال الدولة من ذوى الولاية العامة كوزراء التفويض وأمراء الأقاليم .

الا أن في تشعب مهام ولاية الأمور وتعددتها ما يحتم على ولى الأمر أن يعهد بمهمة الاحتساب الى من ياتمنه عليها ممن يحسن اختيارهم من العمال ، وهؤلاء هم ولاية الحسبة (المحتسبون) .

وقيام المحتسب بمهمته لا يسقط واجب الاحتساب عن آحاد الناس ، فقد عرفنا أن الحسبة هي فرض كفاية على أمة المسلمين وفرض عين على من تعين للقيام بها ، سواء بحكم توليه لها من قبل ولى الأمر ، أو لم يوجد غيره للقيام بها .

غير أنه وأن صح الاحتساب من كل مسلم ، فهناك فروق عديدة بين أوضاع من يقوم بالاحتساب من آحاد الناس وبين المحتسب .

ويقول الماوردي في كتابه (الأحكام السلطانية) ان الفرق بين المتطوع والمحتسب في الاحتساب من الوجوه الآتية :

١ - أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين على المحتسب بحكم الولاية وفرضه على غيره فرض كفاية .

٢ - أن قيام المحتسب به من حقوق تصرفه الذي لا يجوز له أن يتشاغل عنه ، وقيام المتطوع به من نوافل عمله الذي يجوز أن يتشاغل عنه بغيره .

٣ - أن المحتسب منصوب للاستعداد اليه فيما يجب انكاره ، فيجوز الالتجاء اليه لازالة منكر لا يقدر المستعدى على ازالته ، وليس المتطوع منصوباً للاستعداد .

٤ - أن على المحتسب اجابة من استعداه وليس على المتطوع اجابته .

٥ - أن على المحتسب أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليصل الى انكارها ، ويبحث عما ترك من المعروف الظاهر فيأمر باقامته ، وليس على المتطوع شئ من ذلك .

٦ - أن على المحتسب أن يتخذ اعوانا وليس للمتطوع ذلك .

٧ - أن للمحتسب ان يعزر (يوقع عقوبة) في المنكرات الظاهرة لا يتجاوز الى الحدود وليس للمتطوع ذلك .

٨ - أن للمحتسب أن يتقاضى اجرا على عمله من بيت المال ، وليس للمتطوع أن يرتزق على انكار منكر .

(١٩ - نظم الحكم والادارة)

٩ - أن للمحتسب أن يجتهد برأيه فيما يتعلق بالعرف دون الشرع ،
فيقر وينكر من الأفعال التي جرى بها العرف حسب ما يؤديه اليه
اجتهاده وليس للمتطوع أن يجتهد .

الشروط الواجب توافرها في المحتسب :

١ - يجب أن يكون من يتولى الحسبة مكلفا لأن غير المكلف لايلزمه
شئ على أن يجوز لمن يقوم بالحسبة تطوعا أن يقوم بانكار المنكر
والعمل على ازالته ولو لم يكن مكلفا ، فالحسبة قربة الى الله لا يمنع
من فعلها أحد .

٢ - أن يكون مسلما لأن الحسبة ولاية .

٣ - أن يكون عالما بالمنكرات الظاهرة ، عالما بحكم الشرع فيما
يأمر به وينهى عنه فان الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع .

٤ - أن يكون عدلا فلا يجوز للفاسق أن يحتسب ، وقد اختلف
الفقهاء في اشتراط العدالة اختلافا شديدا ، فذهب الماوردي وبعض
الفقهاء الى اشتراط العدالة مستدلين على رأيهم بأدلة عديدة منها قوله
تعالى : (كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) ولهذا وجب عندهم
أن يكون والى الحسبة ممن عرف عنهم الاستمسك بالدين لأن تقويم الغير
فرع للاستقامة ، كيف يصلح غيره من لا يستطيع اصلاح نفسه .

وأجاز فقهاء آخرون للفاسق أن يحتسب ، ومن هؤلاء الامام
الغزالي ، وذلك حتى لا يضيق باب الاحتساب ، لأن الفاسق . . مع
ضلاله - قد يكون مسموع الكلمة بين الناس مطاعا ، فلتحقق المصلحة
باحتمسابه .

ويستدل هؤلاء على رأيهم بأدلة عديدة منها أن الآيات والاحاديث
الواردة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وردت عامة غير مخصصة ولم
يوجد ما يصلح مخصصا لها بالعدل ، ولأن الاجماع على وجوب الحسبة
على كل مسلم ، ولأن في اشتراط العدالة تضييقا لسباب الحسبة لأن
الانسان ليس معصوما والعصمة ليست الا للأنبياء ، ونقلوا عن سعيد بن جبير
قوله (ان لم يأمر بالمعروف وينه عن المنكر الا من لا يكون فيه شئ لم
يأمر أحد بشئ) .

(راجع الحسبة فى الاسلام للاستاذ ابراهيم دسوقى الشهاوى
ص ٤٦) .

ونرى أنه لا يجوز لولى الامر أن يعين محتسبا الا من ذوى العدالة
حتى تتحقق النمرة المرجوة من احتسابه وأما قيام الأفراد بالحسبة
تطوعا فان من المفيد للمجتمع توسيع دائرة الاحتساب باجازته لكل
قادر ، وهو ما يتمشى مع رأى الامام الغزالى .

وسائل الاحتساب :

يقول الفقهاء ان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر له درجات
ومراتب تتفاوت فيما بينها فى القوة ، وفى الاختصاص بمباشرتها .

١ - فأولها التعريف ، وذلك ببيان حكم الله تعالى لان الشخص
قد يقدم على المنكر غير عالم به .

٢ - وىلى التعريف العظة والتخويف بالله سبحانه وتعالى ويكون
ذلك لمن يأتى المنكر وهو يعلم أنه منكر واتباع هذا الاسلوب يكون
بالرحمة والرفق لان ذلك ادعى الى استماع العظة وقبول النصح
والارشاد .

٣ - ثم التقريع والتعنيف بالقول الغليظ الخشن ، اذا لم يثمر
الاسلوب الثانى من أساليب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والتغليظ
فى القول لا يخول المحتسب ان يفحش أو يسرف فيه ولا ان ينسب الى
من ينصحه ما ليس فيه ، بل يكون التغليظ بقدر الحاجة وقد قيل « اذا
أمرت بمعروف أو نهيت عن منكر وجب الا يكون أمرك أو نهيك منكرا »

٤ - ثم التغيير باليد . وهذه الوسيلة غير متصورة فى المنكرات
القولية ، ولكنها متصورة فى حالات اخرى من المعصية ، فلمتحتسب أن
يريق الخمر ، وأن يخرج المغتصب من الدار التى اغتصبها وأن ينزع
الذهب من أصابع المتحلى به ، وكلما استطاع المحتسب تكليف المحتسب
عليه بأن يجرى التغيير بنفسه ، امتنع على المحتسب أن يجرى هو هذا
التغيير .

فاذا عجز عن حمل المحتسب عليه أن يقوم بالتغيير مما عمد اليه
من منكر بنفسه قام المحتسب بهذه المهمة وبشرط الا يجاوز ما تدعو

اليه الحاجة أو الضرورة لان التجاوز أمر منكر واسراف فى الاذى لا محل له .

٥ - التهديد ، وعلى المحتسب فى هذه الحالة الا يهدد المحتسب عليه الا بما يقدر عليه من عقاب ، والا استخف المحتسب عليه بتهديده وأصبح عديم الأثر .

٦ - الضرب ونحو ذلك من ضروب التعزير التى لا تصل الى شهر السلاح .

٧ - الاستعانة بالأعوان والسلاح ، ويكون ذلك عند توقع المقاومة المسلحة من مقترف المنكر ، يقول الله تعالى : (فان بغت احدهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله ، فان فساءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا) .

ومراتب الحسبة لا تثبت كلها الا لوالى الحسبة ، وهى كما راينا على درجات ، وبالتالي لا يجوز لوالى الحسبة أن ينتقل من مرتبة الى أخرى اذا أسعفته المرتبة السابقة فى بلوغ غرضه ويتعين عليه دائما أن يبدأ بأقل المراتب درجة متدرجا صعودا الى أعنفها كلما اقتضى الحال ذلك ، فلكل مرتبة حالة تناسبها ، ولا يجوز بالتالى للمحتسب أن يبلغ غرضه بوسيلة تجاوز ما هو ضرورى للحالة التى يواجهها والا عد عمله غير مشروع .

أما بالنسبة لمن يقوم بالحسبة من آحاد الناس ، فله من هذه المراتب الأولى والثانية والثالثة على الا يلجا الى الثانية أو الثالثة اذا كفت الأولى وله كذلك الرابعة اذا أمن الا يقاوم أو يصد .

والحسبة نظام يقوم على الزجر والرهبة بأمر الناس باتيان المعروف واجتناب المنكر والوفاء بهذا الغرض من أجل وأنبيل الغايات ، ولهذا احتلت الحسبة دورا هاما فى حمل الناس على التزام الجادة .
واتباع تعاليم الله ورسالات أنبيائه .

ولا يزال الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر التزاما على كل مكلف .
لاحقاق الحق ولنصرة الدين وحتى تكون كلمة الله هى العليا .

ملحق رقم (١)

بيان بأسماء خلفاء الدول الاسلامية

اولا : يتضمن هذا الجدول بياننا بأسماء الخلفاء منذ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وتولى أبى بكر الخلافة .

وقد تم فتح مصر سنة ٢٠هـ فى عهد الخليفة الثانى عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وظلت مرتبطة بالخلافة الاسلامية حتى بداية القرن العشرين .

وإذا كان الأصل أن الخلافة الاسلامية تقوم على أساس امتداد سلطان الخليفة الى العالم الاسلامى كافة ، وأن الخليفة هو مستودع السلطة وصاحبها ، وأن من عداه من العاملين هم نواب له وأعوان الا أنه يلاحظ ما يأتى :

(١) أن هناك فترات فى التاريخ الاسلامى تنازع فيها أمر الخلافة حكام متعددون ، فوجد أكثر من خليفة فى وقت واحد ، فى بقاع مختلفة من العالم الاسلامى ومن أمثلة ذلك قيام الخلافة الأموية فى لاندلس (١٣٨ - ٤٣٢هـ) والخلافة الفاطمية فى المغرب ومصر (٢٨٨ - ٥٦٧هـ) فى الوقت الذى كانت الخلافة العباسية قائمة فى بغداد - وبناء على ذلك فإن الاقاليم المختلفة فى الدولة كانت تتبع الخلافة التى يكتب لها التغلب والسيطرة على الاقاليم .

(ب) ومن جهة أخرى يلاحظ أنه فى فترات طويلة من التاريخ الاسلامى لم يكن الخلفاء يمثلون السلطة الحقيقية فى الدولة ، وإنما كان يستأثر بالسلطان الحقيقى من تتيح له ظروفه وامكانياته المادية والعسكرية وظروف ضعف الخلفاء الاستثنائى بالسلطة ، فنشأ عمال وسلطين وولاء أقوى استطاعوا أن يسيطروا على الخليفة سيطرة كاملة فى بعض الأحيان ، أو يستقلوا بإدارة اقاليمهم فى أحوال أخرى ولكن فى أغلب الأحوال ، كان هؤلاء الولاة والسلطين يتمسكون بالخلافة باعتبارها تعبيراً عن وحدة الدولة الاسلامية ، وأرتباطاً بالجانب الدينى .

ثانيا : يتضمن هذا الجدول بيانا بأسماء الخلفاء الراشدين والامويين والعباسيين والفاطميين (باعتبار صلتهم بمصر) والعثمانيين، متجاوزين عن الانظمة التي نشأت فى اقاليم اخرى من العالم الاسلامى ولم تكن لها ارتباطات بالحكم فى مصر (مثل الخلافة الاموية فى الاندلس) .

عهود الخلفاء

أولا : الخلفاء الراشدون :

ميلادية	هجرية	
٦٣٤ - ٦٣٢	١٣ - ١١	أبو بكر الصديق
٦٤٤ - ٦٣٤	٢٣ - ١٣	عمر بن الخطاب
٦٥٦ - ٦٤٤	٣٥ - ٢٤	عثمان بن عفان
٦٦١ - ٦٥٦	٤٠ - ٣٥	على بن أبى طالب

ثانيا : الخلفاء الامويون « ١٤ خليفة » :

٦٨٠ - ٦٦١	٦٠ - ٤٠	معاوية الاول
٦٨٣ - ٦٨٠	٦٤ - ٦٠	يزيد الاول
٦٨٤ - ٦٨٣	٦٤	معاوية الثانى
٦٨٥ - ٦٨٤	٦٥ - ٦٤	مروان بن الحكم
٧٠٥ - ٦٨٥	٨٦ - ٦٥	عبد الملك بن مروان
٧١٥ - ٧٠٥	٩٦ - ٨٦	الوليد بن عبد الملك
٧١٧ - ٧١٥	٩٩ - ٩٦	سليمان بن عبد الملك
٧٢٠ - ٧١٧	١٠١ - ٩٩	عمر بن عبد العزيز
٧٢٤ - ٧٢٠	١٠٥ - ١٠١	يزيد الثانى
٧٤٣ - ٧٢٤	١٢٥ - ١٠٥	هشام بن عبد الملك
٧٤٤ - ٧٤٣	١٢٦ - ١٢٥	الوليد الثانى
٧٤٥ - ٧٤٤	- ١٢٦	يزيد الثالث

هجري	ميلادية	
١٢٦ - ١٢٧	٧٤٤	ابراهيم
١٢٧ - ١٣٢	٧٤٤ - ٧٥٠	مروان بن محمد

« انتهت الخلافة الاموية بمقتل آخر خلفائها مروان بن محمد بعد حروب مريرة بينه وبين الخلفاء العباسيين » .

ثالثا : العباسيون (٤٨) :

هجري	ميلادية	
١٣٦ - ١٣٧	٧٥٠ - ٧٥٤	أبو العباس عبد الله السفاح
١٣٦ - ١٥٨	٧٧٥ - ٧٥٤	أبو جعفر المنصور
١٥٨ - ١٦٩	٧٧٥ - ٧٨٥	المهدى
١٦٩ - ١٧٠	٧٨٥ - ٧٨٦	الهادى
١٧٠ - ١٩٣	٧٨٦ - ٨٠٩	هارون الرشيد
١٩٣ - ١٩٨	٨٠٩ - ٨١٣	الأمين
١٩٨ - ٢١٨	٨١٣ - ٨٣٣	المأمون
٢١٨ - ٢٢٧	٨٣٣ - ٨٤٢	العتصم
٢٢٧ - ٢٣٢	٨٤٢ - ٨٤٧	الواثق
٢٣٢ - ٢٤٧	٨٤٧	المتوكل
٢٤٧ - ٢٤٨	٨٦١	المنتصر
٢٤٨ - ٢٥٢	٨٦٢	المستعين
٢٥٢ - ٢٥٥	٨٦٦	المعتز
٢٥٥ - ٢٥٦	٨٦٩	المهتدى
٢٥٦ - ٢٨٩	٨٩٢	المعتد
٢٨٩ - ٢٩٥	٩٠٢	المكتفى
٢٩٥ - ٣٢٠	٩٠٨	المقتدر
٣٢٠ - ٣٢٢	٩٣٢	القاهر

هجرية ميلادية

٣٢٢ - ٣٢٩	٩٣٤	الراضى
٣٢٩ - ٣٣٣	٩٤٠	المتقى
٣٣٣ - ٣٣٤	٩٤٤	المستكفى
٣٣٤ - ٣٦٢	٩٤٦	المطيع
٣٦٢ - ٣٨١	٩٧٤	الطائع
٣٨١ - ٤٢٢	٩٠١	القادر
٤٢٢ - ٤٦٧	١٠٣١	القائم
٤٦٧ - ٤٨٧	١٠٧٥	المقتدى
٤٨٧ - ٥١٢	١٠٩٤	المستظهر
٥١٢ - ٥٢٩	١١١٨	المسترشد
٥٢٩ - ٥٣٠	١١٣٥	الراشد
٥٣٠ - ٥٥٥	١١٣٦	المقتفى
٥٥٥ - ٥٦٦	١١٦٠	المستنجد
٥٦٦ - ٥٧٥	١١٧٠	المستضىء
٥٧٥ - ٦٢٢	١١٨٠	الناصر
٦٢٢ - ٦٣٣	١٢٢٥	الظاهر
٦٣٣ - ٦٤٠	١٢٢٦	المستنصر
٦٤٠ - ٦٥٦	١٢٤٢ - ١٢٥٨	الستعصم

وقد سقطت الخلافة العباسية فى بغداد على أيدي التتار سنة ٦٥٦هـ (١٢٥٨م) وقتل الخليفة المعتصم ثم قامت الخلافة العباسية مرة أخرى فى مصر بناء على دعوة الظاهر بيبرس سلطان مصر فى ذلك العهد الذى استدعى أحد أبناء الخلفاء العباسيين وبويع فى القاهرة بالخلافة وتولى الخلفاء العباسيون بعد ذلك على النحو التالى :

باقي الخلفاء العباسيين « وكان مقرهم في مصر » :

هجري	ميلادية	
٦٥٩ - ٦٦٠	١٢٦١ - ١٢٦٢	المنتصر بالله أحمد
٦٦٠ - ٧٠١	١٢٦٧ - ١٣٠١	الحاكم بأمر الله أحمد

« يبدو انه قد مضى فترة زمنية بعد مقتل المنتصر بالله أحمد في احدى المعارك ضد التتار وبين مبايعة الخليفة التالى وهو الحاكم بأمر الله أحمد » .

هجري	ميلادية	
٧٠١ - ٧٤٠	١٣٠١ - ١٣٤٠	المستكفى بالله سليمان
٧٤٠	١٣٤٠	المنتصر بالله أحمد
٧٤٠ - ٧٤١	١٣٤٠	الواثق بالله ابراهيم
٧٤١ - ٧٤٨	١٣٤٠ - ١٣٤٧	الحاكم بأمر الله أحمد (الثانى)
٧٤٨ - ٧٦٣	١٣٤٧ - ١٣٦٢	المعتضد بالله ابو بكر
٧٦٣ - ٧٧٩	١٣٦٢ - ١٣٧٧	المتوكل على الله محمد
٧٧٩	١٣٧٧	المستعصم بالله زكريا
٧٧٩ - ٧٨٥	١٣٧٧ - ١٣٨٣	المتوكل على الله محمد (مرة ثانية)
٧٨٥ - ٧٨٨	١٣٨٣ - ١٣٨٦	الواثق بالله عمر الثانى
٧٨٨ - ٧٩١	١٣٨٦ - ١٣٨٩	المستعصم بالله ركريا (ثانيه)
٧٩١ - ٨٠٨	١٣٨٩ - ١٤٠٥	المتوكل على الله (مرة ثالثة)
٨٠٨ - ٨١٧	١٤٠٥ - ١٤١٢	المستعين بالله العباس
٨١٧ - ٨٤٥	١٤١٢ - ١٤٤١	المعتضد بالله داود
٨٤٥ - ٨٥٥	١٤٤١ - ١٤٥١	المستكفى بالله سليمان
٨٥٥ - ٨٥٩	١٤٥١ - ١٤٥٥	القائم بالله حمزة
٨٥٩ - ٨٨٤	١٤٥٥ - ١٤٧٩	المستنجد بالله يوسف
٨٨٤ - ٩٠٣	١٤٧٩ - ١٤٩٧	المتوكل على الله عبد العزيز
٩٠٣ - ٩٢٢	١٤٩٧ - ١٥١٦	المستمسك بالله يعقوب
٩٢٢ - ٩٢٣	١٥١٦ - ١٥١٧	المتوكل على الله محمد

وفى عهد المتوكل تم للاتراك العثمانيين فتح سوريا ومصر ، وأصبحت مصر داخلة فى نطاق الدولة العثمانية ، ويروى التاريخ أن السلطان سليم الأول العثمانى فتح مصر ونفى الخليفة العباسى المتوكل الى الاستانة ، كما يروى التاريخ أن المتوكل قد تنازل للسلطان سليم عن الخلافة ، ولكن الكثير من المؤرخين أمثال برو كلمان وتوماس أرنولد يؤيدون فكرة أن هذا التنازل لم يكن له ما يوجبه ويروى التاريخ أن سلاطين آل عثمان يدعون الخلافة ويتلقبون بلقب الخليفة منذ عهد السلطان مراد الأول سنة ١٣٥٩م ، أى قبل فتحهم لمصر بكثير ، ومع ذلك فإنه بمضى الزمن أصبح المعترف به رسميا وعالميا أن سلاطين آل عثمان قد أقاموا من أنفسهم خلفاء الدولة الاسلامية . وظلت الخلافة قائمة فى ظلال دولتهم حتى الغاها أتاتورك رئيس الدولة التركية سنة ١٩٢٤م .

والذى لاشك فيه أن الخلافة العباسية - بعد أن ظلت قائمة ولو على سبيل الرمز للوحدة الاسلامية - حتى دخول العثمانيين مصر سنة ١٥١٧م فإنها قد انتهت فى هذا التاريخ وحلت محلها الخلافة العثمانية ، بصرف النظر عن التاريخ الذى أعلن فيه العثمانيون الخلافة فى دولتهم ، ومنذ عهد سليم الأول تربع على عرش الخلافة ٢٩ خليفة من سنة ١٥١٢ الى سنة ١٩٢٤م .

الخلفاء العثمانيون من عهد سليم الاول : « ٢٩ »

هجريه ميلاديه	٩١٨	١٥١٢	(فتح العثمانيون مصر سنة ١٥١٧م	سليم الاول
			سنة ٩٢٣ هـ)	
سليمان القانوني	٩٧٤	١٥٦٦		
مراد الثالث	٩٨٢	١٥٧٤		
محمد الثالث	١٠٠٣	١٥٩٥		
أحمد الاول	١٠١٢	١٦٠٣		

هجريّة ميلاديّة	١٠٢٦	١٦١٧	مصطفى الأول
(ومدة ثانية سنة ١٦٢٢ بعد عثمان الثاني)			
	١٠٢٧	١٦١٨	عثمان الثاني
	١٠٣٢	١٦٢٣	مراد الرابع
	١٠٤٩	١٦٤٠	ابراهيم بن احمد
	١٠٥٨	١٦٤٨	محمد الرابع
	١٠٩٩	١٦٨٧	سليمان الثاني
	١١٠٢	١٦٩١	احمد الثاني
	١١٠٦	١٦٩٧	مصطفى الثاني
	١١١٥	١٧٠٣	احمد الثالث
	١١٤٣	١٧٣٠	محمود الأول
	١١٦٨	١٧٥٤	عثمان الثالث
	١١٧١	١٧٥٧	مصطفى الثالث
	١١٨٧	١٧٧٤	عبد الحميد الأول
	١٢٠٣	١٧٨٩	سليم الثالث
	١٢٢٢	١٨٠٧	مصطفى الرابع
	١٢٢٣	١٨٠٨	محمود الثاني
	١٢٥٥	١٨٣٩	عبد المجيد الأول
	١٢٧٧	١٨٦١	عبد العزيز بن محمود
	١٢٩٣	١٨٧٦	مراد الخامس
	١٢٩٣	١٧٧٦	عبد الحميد الثاني
	١٣٢٧	١٩٠٩	محمد رشاد (الخامس)
	١٣٣٦	١٩١٨	محمود وحيد الدين (السادس)
	١٣٤١ - ١٣٤٢ هـ		عبد المجيد الثاني
	١٩٢٢ - ١٩٢٤ م		كان رمزا
			دينيا ولم يكن له أي سلطة (عزل
			في رجب سنة ١٣٤٢ هـ ، في ٢ مارس
			سنة ١٩٢٤ م) .

خامسا : الخلفاء الفاطميون (١٤) :

هجريه ميلاديه

٢٩٧	٩١٠	المهدى محمد عبيد الله
٣٢٢	٩٣٤	القائم - أبو القاسم محمد (عبد الرحمن)
٣٣٤	٩٤٥	المنصور - أبو الطاهر اسماعيل
٣٤١	٩٥٣ - ٩٧٥	المعز لدين الله - أبو تميم معد

(فى عهده فتح مصر ٣٥٨هـ على يد جوهر الصقلى ، وانتقلت مصر
من الخلافة العباسية الى الخلافة الفاطمية) .

ميلاديه	هجريه	
٩٧٥ - ٩٩٦	٣٦٥ - ٣٨٧	العزیز أبو منصور نزار
٩٩٦ - ١٠٢٠	٣٨٦	الحاكم - أبو على المنصور اختفى سنة ٤١١
١٠٢٠ - ١٠٣٥	٤١١ - ٤٢٧	الظاهر - أبو الحسن على
١٠٣٥ - ١٠٩٣	٤٢٧ - ٤٨٣	المستنصر - أبو تميم معد
١٠٩٤ - ١١٠٢	٤٨٧ - ٤٩٤	المستعلى - أبو القاسم أحمد
	٤٩٥ - ٥٢٤	الامر - أبو على المنصور

«اغتيل فى ٢ ذى القعدة سنة ٥٢٤هـ»

(بقيت الخلافة شاغرة من ذى القعدة سنة ٥٢٤ الى المحرم

سنة ٥٢٥) .

١١٠١ - ١١٣٤م

ميلاديه	هجريه	
١١٣٩ - ١١٤٩	٥٢٥ - ٥٤٤	الحافظ - أبو الميمون عبد اللجيد
١١٤٩ - ١١٥٤	٥٤٤ - ٥٤٩	الظاهر - أبو المنصور اسماعيل
١١٥٤ - ١١٦٠	٥٤٩ - ٥٥٥	المنصور - أبو القاسم عيسى
١١٦٠ - ١١٧١	٥٥٥ - ٥٦٧	المعز لدين الله

ملاحظات :

١ - الخلافة الفاطمية - هي خلافة شيعية نشأت فى بلاد المغرب حيث أتخذ أبو عبید الله الشيعى المهديّة (جنوب تونس) عاصمة له ونادى بنفسه خليفة وينتهى نسب أبى عبید الله الشيعى الى اسماعيل (زعيم الطائفة الاسماعيلية) ابن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب رضى الله عنهم .

٢ - فتح الفاطميون مصر سنة ٣٥٨هـ فى عهد الخليفة المعز لدين الله ، وظلوا يحكمونها حتى سنة ٥٦٧هـ (١٠٧١م) ، حين خلع صلاح الدين الايوبى الخليفة العاضد وأعاد مصر الى دائرة الخلافة العباسية فى عهد الخليفة العباسى المستضىء .

★ ★ ★

ملحق رقم (٢)

ولاية وحكام مصر الاسلامية

عصر الخلفاء الراشدين : هجرية

- ٢١ عمر بن العاص
عبد الله بن سعد بن أبي سرج
سنة ٢٥
قيس بن سعد بن عبادة سنة ٣٥
محمد بن أبي بكر سنة ٣٦

العصر الأموي :

- ٤١ عمرو بن العاص
٤٣ عتبة بن أبي سفيان
٤٧ مسلمة بن مخلد
٦٥ عبد العزيز بن مروان
٨٤ عبد الله بن عبد الملك بن مروان
٩٠ قررة بن شريك
١٠٥ محمد بن عبد الملك بن مروان
١٠٨ حفص بن الوليد
١١١ الحكم بن قيس
عبد الملك بن مروان بن موسى
١٢٢ بن نصير

العصر العباسي :

- ١٣٣ صالح بن علي
١٣٣ عبد الملك بن زيد الخراساني

هجريه

- ١٤٤ يزيد بن حاتم بن قبيصة
عبد الصمد بن علي بن عبد الله
١٥٥ بن العباس
١٥٩ مطر مولى المنصور
١٦٢ واضح مولى المهدي
١٦٥ ابراهيم بن صالح بن العباس
١٦٩ الفضل بن صالح
١٦٩ علي بن سليمان بن علي
١٧١ موسى بن عيسى بن موسى
جعفر البرمكي (أناب عنه عمر
١٧٦ ابن مهران)
١٧٨ هرثمة بن أعين
١٧٨ عبد الملك بن صالح
١٨١ اسماعيل بن صالح
٢٠٠ السري بن الحكم
محمد ثم عبيد الله ابنا السري بن
٢٠٥ الحكم
٢١١ عبد الله طاهر بن الحسين
٢٣٥ ابناج التركي
٢٣٨ عنبسة بن اسحق
٢٤٢ الفتح بن خاقان
٢٥٣ مزاحم بن خاقان
باكبك التركي (أناب عنه أحمد
٢٥٤ بن طولون)
باجورخ التركي (أناب عنه أحمد
٢٥٦ ابن طولون)

في عهد الدولة الطولونية : (٢٥٤ - ٢٩٢هـ / ٨٦٨ - ٩٠٥م) :

ملحوظة : سميت هذه الفترة باسم الدولة الطولونية لأن أحمد بن طولون كاد أن يكون مستقلا في حكم مصر عن الخلافة ، ونازع الخلافة السلطان ، ولكن الطولونيين انتهوا الى الانفاق مع الخلافة في عهد خمارويه .

وكان أحمد بن طولون قد تولى أمور مصر نيابة عن الوالى باكبك التركى (زوج أم أحمد بن طولون) منذ سنة ٢٥٤ ثم نيابة عن الوالى باجورخ التركى (والد زوجة أحمد بن طولون) ثم استمر فى الولاية على مصر بعد ذلك بما يشبه الاستيلاء .

الولاية فى العصر الطولونى : هجرية

٢٥٤ - ٢٧٠	أحمد بن طولون
٢٧٠ - ٢٨٢	خماروية بن أحمد بن طولون
٢٨٢ - ٢٩٢	أبو العساكر جيش بن خماروية
٢٩٢	شيبان بن أحمد بن طولون

الولاية بعد الطولونيين :

قضى الخليفة المكتفى على الحكام الطولونيين بواسطة جيش أرسله الى مصر حاربهم وانتصر عليهم وعادت مصر الى التبعية الكاملة للخلافة سنة ٢٩٢ هـ .

ولكن الأحوال بمصر لم تكن مستقرة ، وقد عهد الخلفاء خلال ٣١ سنة من سنة ٢٩٢ الى سنة ٣٣٣ بولاية مصر الى ١٥ وال كان اولهم :

٢٩٢ هـ	عيسى بن الندشرى
٣٣٣ هـ	وأخريهم : محمد بن طنح الأخشيد

فى عهد الدولة الأخشيدية : (٣٢٣ - ٣٥٨/٩٤٥ - ٩٦٩) .

ملحوظة : كان وضع الأخشيديين بمصر عمائل لوضع الطولونيين من حيث علاقتهم بالخلافة ، فقد كانت دولتهم تكاد تكون مستقلة عن الخلافة مع بقاء العلاقة بينهما قائمة ، وولاتهم هم :

٣٢٣ - ٣٣٥	محمد بن طنح الأخشيد
٣٣٥ - ٣٤٩	أبو القاسم أبوجورين محمد بن طنح
٣٤٩ - ٣٥٤	أبو الحسن على بن محمد بن طنح

وفى عهد هذين الواليتين كان كافور الأخشيد وصيا عليهما واستبد
بالأمر دونهما وبعد وفاتهما استمر فى الحكم الى أن أقره الخليفة
عليه .

هجرية

٣٥٤ - ٣٥٦

كافور الأخشيد

٣٥٦ - ٣٥٨

أبو الغوارى أحمد بن الأخشيد

(كان هذا الأخير قاصرا وكان الوصى عليه الحسن بن عبيد الله

بن طنج - وكانت فترة مضطربه انتهت بدخول الفاطميين مصر) .

فى عهد الخلافة الفاطمية : (٣٥٨ - ٥٦٧) .

جوهـر الصقلى (من سنة ٣٥٨ - ٣٦٢ هـ) .

يعتبر جوهـر الصقلى واليا على سمر باسم الخليفة الفاطمى فى

الفترة من تاريخ فتح مصر سنة ٣٥٨ هـ الى حين قدوم المعز سنة ٣٦٢ هـ .

وأما طول فترة حكم الفاطميين لمصر فقد كان الخلفاء يقيمون

بها ، وهم خلفاؤها وحكامها بوزرائهم وعمالهم .

فحكام مصر فى عهد الفاطميين هم الخلفاء الفاطميون . وان ظهر

بعض الوزراء الأقوياء بمظهر الولاة أو الحكام ، مثل بدر الدين الجمالى

(أمير الجيوش) المتوفى (سنة ٤٨٧ هـ) وابنه الأفضل ، وأحمد بن

الأفضل الذى شل سلطان الخليفة وتولى كافة الأمور .

هجرية

سلاطين الدولة الأيوبية :

٥٦٤ - ٥٨٩

صلاح الدين الأيوبي

٥٨٩ - ٥٩٥

العزیز بن صلاح الدين

٥٩٥ - ٥٩٦

منصور

٥٩٦ - ٦١٥

العادل

٦١٥ - ٦٣٥

الكامل محمد

٦٣٥ - ٦٣٧

العادل الثانى

هجري

٦٤٧ - ٦٤٧

٦٤٨ - ٦٤٧

٦٤٨ (عزله أبيك)

الصالح نجم الدين أيوب

توران شاه

الأشرف مظفر الدين موسى

سلاطين المماليك :

(المماليك البحرية)

المعز أبيك

المنصور عني

المظفر قطز

الظاهر بيبرس

السعيد بركة خان ..

العادل سلامش

المنصور قلاوون

الأشرف خليل

المرحيم بيدار

الناصر محمد

العادل - كتبغا

المنصور لاجين

الناصر محمد (مرة ثانية)

المظفر بيبرس الجاشنكير

الناصر محمد (مرة ثالثة)

المنصور أبو بكر

الأشرف كجك

الناصر أحمد

الصالح اسماعيل

الكامل شعبان

المظفر حاجي

ميلادي

هجري

١٢٥٧ - ١٢٥٠ ٦٥٥ - ٦٤٨

١٢٥٩ - ١٢٥٧ ٦٥٧ - ٦٥٥

١٢٦٠ - ١٢٥٩ ٦٥٨ - ٦٥٧

١٢٧٧ - ١٢٦٠ ٦٧٦ - ٦٥٨

١٢٧٩ - ١٢٧٧ ٦٧٨ - ٦٧٦

١٢٧٩ ٦٧٨

١٢٩٠ - ١٢٧٩ ٦٨٩ - ٦٧٨

١٢٩٣ - ١٢٩٠ ٦٩٣ - ٦٨٩

١٢٩٣ ٦٩٣

١٢٩٤ - ١٢٩٣ ٦٩٤ - ٦٩٣

١٢٩٦ - ١٢٩٤ ٦٩٦ - ٦٩٤

١٢٩٩ - ١٢٩٦ ٦٩٨ - ٦٩٦

١٣٠٨ - ١٢٩٩ ٧٠٨ - ٦٩٨

١٣١٠ - ١٣٠٨ ٧٠٩ - ٧٠٨

١٣٤١ - ١٣١٠ ٧٤١ - ٧٠٩

١٣٤١ ٧٤٢ - ٧٤١

١٣٤٢ - ١٣٤١ ٧٤٢

١٣٤٢ ٧٤٣ - ٧٤٢

١٣٤٥ - ١٣٤٢ ٧٤٦ - ٧٤٣

١٣٤٦ - ١٣٤٥ ٧٤٧ - ٧٤٦

١٣٤٧ - ١٣٤٦ ٧٤٨ - ٧٤٧

ميلادي	هجري	المماليك البحرية (تابع)
١٣٥١ - ١٣٤٧	٧٥٢ - ٧٤٨	الناصر حسن
١٣٥٤ - ١٣٥١	٧٥٥ - ٧٥٢	الصالح صالح
١٣٦١ - ١٣٥٤	٧٦٢ - ٧٥٥	الناصر حسن (مرة ثانية)
١٣٦٣ - ١٣٦١	٧٦٤ - ٧٦٢	المنصور محمد
١٣٧٧ - ١٣٦٣	٧٧٨ - ٧٦٤	الأشرف شعبان
١٣٨١ - ١٣٧٧	٧٨٣ - ٧٧٨	المنصور علي
١٣٨٢ - ١٣٨١	٧٨٤ - ٧٨٢	الصالح حاجي
ميلادي	هجري	(المماليك البرجية)
١٣٨٩ - ١٣٨٢	٧٩١ - ٧٨٤	الظاهر برقوق
١٣٩٠ - ١٣٨٩	٧٩٢ - ٧٩١	الصالح حاجي (مرة ثانية)
١٣٩٩ - ١٣٩٠	٨٠١ - ٧٩٢	الظاهر برقوق (مرة ثانية)
١٤٠٥ - ١٣٩٩	٨٠٨ - ٨٠١	الناصر فرج
١٤٠٥	٨٠٨	المنصور عبد العزيز
١٤١٢ - ١٤٠٥	٨١٥ - ٨٠٨	الناصر فرج (مرة ثانية)
		(تولي الخليفة المستعين باه شئون السلطة لفترة مؤقتة)
١٤١٢	٨١٥	المؤيد شيخ
١٤٢١ - ١٤١٢	٨٢٤ - ٨١٥	المظفر أحمد
١٤٢١	٨٢٤	الظاهر ططر
١٤٢١	٨٢٤	الصالح محمد
١٤٢٢ - ١٤٢١	٨٢٥ - ٨٢٤	الأشرف برسباي
١٤٣٨ - ١٤٢٢	٨٤١ - ٨٢٥	العزیز يوسف
١٤٣٨	٨٤٢ - ٨٤١	الظاهر جقمق
١٤٥٣ - ١٤٣٨	٨٥٧ - ٨٤٢	المنصور عثمان
١٤٥٣	٨٥٧	الأشرف أنال
١٤٦١ - ١٤٥٣	٨٦٥ - ٨٥٧	المؤيد أحمد
١٤٦١	٨٦٥	الظاهر خوش قدم
١٤٦٧ - ١٤٦١	٨٧٢ - ٨٦٥	

المماليك البرجية (تابع)	هجري	ميلادي
الظاهر الباي	٨٧٢	١٤٦٧
الظاهر تمرينا	٨٧٢	١٤٦٧ - ١٤٦٨
الاشرف قايتباي	٨٧٣ - ٩٠١	١٤٦٨ - ١٤٩٦
الناصر محمد بن قيتباي	٩٠١ - ٩٠٤	١٤٩٦ - ١٤٩٨
الظاهر قانصوه	٩٠٤ - ٩٠٥	١٤٩٨ - ١٥٠٠
الاشرف جانبلاط	٩٠٥ - ٩٠٦	١٥٠٠ - ١٥٠١
العادل طومان باي	٩٠٦	١٥٠١
الاشرف قانصوه الغوري	٩٠٦ - ٩٢٢	١٥٠١ - ١٥١٦
الاشرف طومان باي	٩٢٢ - ٩٢٣	١٥١٦ - ١٥١٧

ولاية مصر في عهد الخلافة العثمانية :

(١) حكم الخلفاء العثمانيون مصر عن طريق ولاية يمينوبهم دن قبل الخليفة - وقد بلغ عددهم (١٠٩) ولاية حتى تاريخ الاحتلال الفرنسي لمصر (١٢١٢هـ - ١٧٩٨م) .

(٢) الاحتلال الفرنسي ، (وحكم الفرنسيين لمصر من ١٨٩٨هـ - ١٨٠١م) حيث تولى الفرنسيون الحكم (نابليون ثم كليبر ثم مينو) .

(٣) وفي سنة ١٨٠١م - ١٢١٧هـ خرج الفرنسيون من مصر وعادت الى الحكم العثماني وعين واليا لها خسرو باشا ، الذي عزله الشعب وطلب بتعيين محمد علي باشا واليا واقربهم الخليفة العثماني على ذلك سنة ١٨٠٥م .

ولاية مصر بعد الحملة الفرنسية :

هجري	ميلادي	الوالي
١٢١٧ - ١٢٢٠	١٨٠١ - ١٨٠٥	خسرو باشا
١٢٢٠ - ١٢٦٤	١٨٠٥ - ١٨٤٨	محمد علي باشا
١٢٦٤	١٨٤٨	ابراهيم باشا

هجريه	ميلاديه
١٢٦٤ - ١٢٧٠	١٨٤٨ - ١٨٥٤
١٢٧٠ - ١٢٨٠	١٨٥٤ - ١٨٦٣
١٢٨٠ - ١٢٩٦	١٨٦٣ - ١٨٧٩
١٢٩٦ - ١٣٠٩	١٨٧٩ - ١٨٩٢
١٣٠٩ - ١٣١٢	١٨٩٢ - ١٩١٤

وفى عام ١٩١٤م أعلنت الحرب العالمية الأولى وأعلنت إنجلترا الحماية على مصر وفصلتها عن الدولة العثمانية ، وكان قد سبق لها احتلالها سنة ١٨٨٢ ولكن الخلافة ظلت قائمة مع وجود الاحتلال .

مصر بعد انفصالها عن الدولة العثمانية :

١٣٣٣ - ١٣٣٦	١٩١٤ - ١٩١٧	السلطان حسين كامل
١٣٣٦ - ١٣٥٤	١٩١٧ - ١٩٣٦	السلطان أحمد فؤاد

(وقد أعلن استقلال مصر منذ سنة ١٩٢٢ وسمى السلطان ملكا ولكنه كان استقلالا سوريا لبقاء الاحتلال الانجليزى وقتئذ) .

الملك فاروق الاول ١٣٥٤ - ١٣٧٠ هـ ١٩٣٦ - ١٩٥٢م

(عزل سنة ١٩٥٢ بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ التى قام بها الجيش) .

الملك أحمد فؤاد الثانى ٢٦ يوليو ١٩٥٢ - ١٨ يونيو سنة ١٩٥٣م .
(وكان طفلا مشمولاً بالوصاية وقد عزل تلقائيا باعلان الجمهورية والغاء الملكية فى ١٨ يونيو سنة ١٩٥٣م) .

ملحق رقم (٣)

مصر فى عهد الجمهورية

رؤساء الجمهورية :

اللواء محمد نجيب من ١٧ يونيو سنة ١٩٥٣ الى مارس
سنة ١٩٥٤ م .

(كان رئيسا لمجلس قيادة الثورة منذ ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ م) .

الرئيس جمال عبد الناصر من مارس سنة ١٩٥٤ الى ٢٨ سبتمبر
سنة ١٩٧٠ : .

(من مارس ١٩٥٤ رئيسا للوزراء ثم رئيسا للجمهورية فى يونيو
سنة ١٩٥٦ الى أن توفى سنة ١٩٧٠ م) .

الرئيس محمد أنور السادات انتخب رئيسا للجمهورية سنة ١٩٧٠ م
(وتوفى فى ٦ أكتوبر سنة ١٩٨١) (١) .

الرئيس محمد حسنى مبارك (الرئيس الحالى) انتخب رئيسا
للجمهورية فى ١٣ أكتوبر سنة ١٩٨١ .

وتجدد انتخابه لمدة ست سنوات أخرى فى أكتوبر سنة ١٩٨٧ .

(١) تولى رئيس مجلس الشعب (الدكتور صوفى أبو طالب)
شئون رئاسة الجمهورية فى الفترة من ٦ أكتوبر سنة ١٩٨١ (تاريخ وفاة
الرئيس السادات) حتى ١٣ أكتوبر سنة ١٩٨١ (تاريخ اختيار الرئيس
الحالى فى الامتفتاء العام) . وذلك عملا بأحكام الدستور .

مراجع الكتاب

النظم السياسية للأستاذ الدكتور محمد كامل ليلة -
أستاذ القانون العام بجامعة عين شمس والرئيس
السابق لمجلس الشعب

مبادئ القانون الدستوري لنفس المؤلف

مبادئ القانون الدستوري للأستاذ الدكتور محمود محمد حافظ رئيس
قسم القانون العام بحقوق القاهرة .

مبادئ القانون الإداري للأستاذ الدكتور سليمان الطماوى .
عميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس

مبادئ القانون الإداري للأستاذ الدكتور محمد كامل ليلة .

مبادئ القانون الإداري للمرحوم الدكتور توفيق شحاته

مبادئ نظام الحكم فى الاسلام للأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى

نظام الحكم فى الاسلام للأستاذ الدكتور محمد فاروق النبهان

محاضرات فى تاريخ الأمم الاسلامية المرحوم الشيخ محمد الخضرى

نحو تقنين جديد للمعاملات الاسلامية والعقوبات

المستشار عبد الحلیم الحندى

القضاء فى الاسلام للأستاذ الدكتور محمد سلام مذكور

القضاء فى الاسلام للأستاذ الدكتور عطية مشرقة

الاسلام وأصول الحكم للمرحوم الشيخ على عبد الرازق

الاسلام والنظام العالمى الجديد مولاي محمد على . ترجمة أحمد جودة

المسحار

ملكية الأراضى فى الاسلام للأستاذ الدكتور محمد عيد الجواد محمد

التفكير الفلسفى فى الاسلام لفضيلة الإمام الأكرام الشيخ عبد الحلیم محمود

موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة العربية (جزء ٣ - ٥) للدكتور أحمد

شلبى

الامامة والسياسة (تاريخ الخلفاء الراشدين) لأبى محمد عبد الله بن

قتبية

مقدمة ابن خلدون

الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبي الحسن بن حبيب الماوردي
مطبعة الحلبي بالقاهرة
الطبعة الثانية ١٩٦٦
السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لتقى الدين ابن تيمية
دار الكتاب العربي
الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٦
كتاب الخراج لأبي يوسف

المطبعة السلفية - الطبعة الثالثة - سنة ١٩٦٢م - ١٣٨٢هـ

- كتاب الوزراء أو تحفة الأسرار في تاريخ الوزراء لأبي الحسن
الصابي مطبعة الحلبي - ١٩٥٩

السلطات الثلاث في الدساتير العربية الحديثة في الفكر السياسي
الاسلامي طبعة ١٩٦٧ للأستاذ الدكتور سليمان محمد الطماوي .
- عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة ، لنفس
المؤلف

- النظم الاسلامية - الجزء الثاني - نظام الحكم في الاسلام
للمرحوم الأستاذ الدكتور محمد عبد الله العربي عميد معهد الدراسات
الاسلامية السابق .

- النظريات السياسية الاسلامية للأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين
الريس دار المعارف - الطبعة الرابعة ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .
- الحكم والإدارة في الشريعة الاسلامية للأستاذ المستشار علي علي
مفصور - الطبعة الأولى ١٩٦٥ .

- الاملام والحضارة العربية - الجزء الثاني للمرحوم الأستاذ
محمد كرد علي مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر « الطبعة
الثالثة » ١٩٦٨ .

- الاسلام والحضارة العربية في أسبأ الوسطى دين الفتحين العربي
والتركي للأستاذ الدكتور حسن أحمد محمود مطبعة دار النهضة العربية
١٩٦٨ .

- عبقريّة عمر للمرحوم عباس محمود العقاد .
- عمر بن عبد العزيز للأستاذ خالد محمد خالد .
- الادارة العربية مولوى س ، ا ق حسيني ترجمة ابراهيم احمد
العدوي مجموعة الاثف كتاب (رقم ١٨٦) .
- الحضارة العربية - جالك ، س ، ريسلر ، ترجمة الأستاذ غنيم .

• بتدوين

- تاريخ الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى « الجزء
الاول » تاليف الأستاذ آدم متر ترجمسة الدكتور محمد عبد الهادى
أبو ريده •
- نهاية المرتبة فى طلب الحسبة « عبد الرحمن بن نصر الشيرزى »
نشره الأستاذ السيد الباز العرينى •
- الحسبة فى الاسلام للأستاذ ابراهيم دوقى الشهاوى •
- الحسبة مقال للأستاذ. الشيخ على الخفيف منشور بمجموعة
أبحاث مؤتمر الفقه الاسلامى المتعقد فى سورية سنة ١٩٦١ •
- تاريخ الدول الإسلامية ومتخجم الأسر الحاكمة. للأستاذ ستانلى
لين بول •
- ترجمة الدكتور أحمد السعيد رئيس قسم الدراسات الشرقية بسكوية
الآداب - جامعة القاهرة •
- معجم الانساب والاسرات الحاكمة والتاريخ الاسلامى للعلامة
زامباور •
- ترجمة الدكتور زكى محمد حسس والدكتور حسنى محمود •



الفهرس

	صفحة
موضوع البحث	٥
تقديم	٧
تعريف الدولة	٨
تقسيم الحكومات من حيث طريقة اختيار رئيس الدولة	٩
الحكومات القانونية والحكومات الاستبدادية - الحكومة المطلقة والحكومات المقيدة - الحكومات الفردية والحكومات الديمقراطية - الحكومات الفردية	١٠
الحكومات الديمقراطية	١١
الديمقراطية المباشرة - الديمقراطية النيابية - الديمقراطية شبه المباشرة	
صور النظام النيابى	١٢
أحوال العرب قبل الاسلام	١٣
النظام السياسى فى مكة	١٤
دولة الاملام	١٥
أساس سلطة الحاكم فى الدولة الاسلامية ومشروعية السيادة فيها . - نظرية الحق الالهى	٢٤
نظرية العقد الاجتماعى	٢٥
- (ا) نظرية العقد الاجتماعى عند هوبز	
- (ب) نظرية العقد الاجتماعى عند لوك	
- (ج) نظرية العقد الاجتماعى عند روسو	
أساس شرعية السيادة والسلطان فى الدولة الاسلامية	٢٧
التكليف القانونى للامامة	٢٩
القواعد التى تركز عليها الحكومة الاسلامية	٣١
- أولا : الشورى	٣٢

	صفحة
ثانيا : العدل	٣٤
ثالثا : وجوب الطاعة على المحكومين ووجوب نصره الحاكم	٣٥
رابعا : اشراف الحاكم على تنفيذ الشريعة	٣٦
تنظيم سلطات الحكم فى الدولة الاسلامية	٣٧
أولا : الخليفة : رئيس الدولة الاسلامية	٣٩
طرق اختيار الخليفة - رأى الشيعة	٤٣
مذهب الامامية	٤٥
مذهب الزيدية	٤٦
رأى الجمهور	٤٦
أمثلة تطبيقية	٤٦
(١) الخليفة الأول : أبو بكر الصديق رضى الله عنه	٤٧
(٢) الخليفة الثانى : عمر بن الخطاب	٤٧
(٣) الخليفة الثالث : عثمان بن عفان	٤٨
(٤) الخليفة الرابع : على بن أبى طالب	٤٩
تقليد ولاية العهد فى الدولة الاسلامية	٥٠
مدة تولى الخليفة	٥١
السلطة التنفيذية . (السلطات التى يتولاها الخليفة) اختصاصات دينية	٥٢
اختصاصات سياسية (دنيوية)	٥٣
اعوان الخليفة	٥٥
أنواع الولايات	٥٦
الوزارة	٥٧
نشأة الوزارة	٥٨
(١) وزارة التعريض	٦٠
(٢) وزارة التنفيذ	٦٢
الامارة على اقاليم الدولة	٦٤
الامارة العامة	٦٥

	صفحة
٦٥	أولاً : امارة الاستكفاء
٦٦	ثانياً : امارة الاستيلاء
٦٧	الامارة الخاصة
٦٨	السلطة التشريعية فى الدولة الاسلامية والتشريع الاسلامى - تعريف التشريع - التشريع فى الدول الحديثة
٦٩	القواعد القانونية ومراتبها : الدستور
٧٠	القوانين (أو التشريعات العادية)
٧١	اللوائح
٧٢	التشريع فى الدولة الاسلامية : للتشريع الاسلامى فى عهد الرسول
٧٤	المبادئ العامة للتشريع الاسلامى فى عهد الرسول
٧٤	التدرج فى التشريع - التقليل من التقنين
٧٥	التمييز والتخفيف - مسايرة التشريع لمصالح الناس
٧٦	التشريع الاسلامى فى عهد الصحابة
٧٩	التشريع الاسلامى فى عهد التدوين والائمة المجتهدين
٨٠	اسباب اختلاف المسالك التشريعية
٨٣	القواعد الكلية
٨٦	كيف نشأت القواعد الكلية
٨٧	عرض لبعض القواعد - « الأمور بمقاصدها » .
٨٩	اليقين لا يزول بالشك - « لا ضرر ولا ضرار » .
٩١	« المشقة تجلب التيسير »
٩٢	« العادة محكمة »
٩٤	اسباب الجمود وقفل باب الاجتهاد
٩٥	خلاصة (المراحل التى مرت بها السلطة التشريعية فى دولة الاسلام) .
٩٧	أمل جديد

صفحة	
١٠٢	اقترح : وضع التشريع فى قواعد عامة ملزمة يخضع لها الحاكم والمحكوم
١٠٧	السلطة القضائية فى الاسلام
	- عرض لوضع السلطة القضائية فى الانظمة المعاصرة
١١١	نظام القضاة قبل الاسلام
١١٢	القضاة فى الاسلام
١١٣	الادلة على وجوب القضاء
١١٧	من الذى يتولى سلطة القضاء ولن الحق فى تعيين القضاة
١٢٠	واجب الرعية فى اقامة القضاء
١٢١	هل يجوز طلب تولى القضاء
١٢٤	الشروط المطلوبة فىمن يتولى القض
١٢٩	تحديد اختصاص القاضى
١٣٠	المكان الذى يباشر القاضى فيه عمله - نهائية الـ
١٣١	هل يجوز نقض الحكم
١٣٢	أدب القضاة وواجباتهم
١٣٣	رسالة عمر الى أبى موسى الأشعري
١٣٥	أسلوب الحكم
١٣٧	القضاء فهم
١٣٨	كيف ينظر القاضى دعوى - تحقيق الدعوى
١٤٠	أمثلة تطبيقية
١٤٢	قضاء المظالم
١٤٤	تقليد ولاية المظالم
١٤٥	اختصاصات ناظر المظالم
١٤٦	كيف يباشر والى المظالم عمله
١٤٩	المبادئ الدستورية العلمية (مسبحث خاص بالتحفوى والحريات العامة ومبادئ الاخاء والمساواة والحريات فى الفكر والانظمة المعاصرة)
١٥٥	الحريات فى الاسلام - الحرية الشخصية

- فى المفهوم الحديث ، حق الامن - حرمة المسكن - حق الاقامة
- فى الفقه الشرعى ، حق الأمن - حق التنقل - حرمة المسكن
مقارنة بين مبادئ الحرية الشخصية فى الاسلام واحكام الدستور
المصرى
- 171 حرية العقيدة
- 172 مسائل يعتبرها البعض قيودا على حرية العقيدة
- أولا : الجزية -
- 175 ثانيا : الردة وعقاب المرتد
- 178 حرية الرأى - فى دستور 1981
- 179 الاسلام وحرية الرأى - أدلة وأمثلة تطبيقية على وجوب الرأى
- 177 حرية الملكية - (أو حق الملكية)
- تقديم
- 178 وضع الملكية الفردية فى مصر
- 180 الملكية فى الاسلام
- 181 طبيعة حق الملكية فى الاسلام - بالنسبة للمالك
أولا : هناك أموال لا يجوز تملكها
ثانيا : ليس المالك حر التصرف فى أمواله حتى فى شئون نفسه
- 182 بالنسبة لعلاقة المالك بغيره
- 183 أولا : عدم الاضرار بالغير
- 184 ثانيا : تحقيق صالح الجماعة
- 186 مبادئ الاخاء والمساواة فى النظام الاسلامى
مبدأ المساواة - مبدأ العدل
- فى الشريعة الاسلامية : المساواة أمام القانون ، بالمساواة أمام :
القضاة - المساواة فى تولى الوظائف العامة
المساواة فى الحقوق المالية - المساواة أمام التكاليف العامة
- 191 أولا : الجدل حول - الرقيق
- 194 ثانيا : موضوع حقوق المرأة

الكتاب الثانى

النظم الادارية

	صفحة
القسم الاول - مبادئ عامة فى القانون الادارى المعاصر	
٢٠٠ ماهية القانون الادارى	
٢٠١ خصائص القانون الادارى	
٢٠٦ مصادر القانون الادارى	
(١) التشريع - العرف - القضاء - الفقه	
٢١٤ المعايير الفقهية لتحديد نطاق القانون الادارى	
١ - معيار المنفعة العامة	
٢ - معيار المرفق العام	٢١٨
٢٢٢ المبادئ المتعلقة بكيفية توزيع الاختصاصات بين أجهزة الدولة المختلفة	
(٢) نظرية الشخصية المعنوية	٢٢٤
أنواع الأشخاص المعنوية	٢٢٧
الأشخاص المعنوية العامة (الدولة وفروعها)	
الأشخاص المعنوية العامة الاقليمية	٢٢٨
الأشخاص المعنوية العامة المرفقية أو المصحية	٢٣١
الاتجاهات المختلفة لتوزيع الاختصاصات	٢٣٣
أولا : المركزية الادارية	٢٣٤
ثانيا : اللامركزية الادارية	٢٣٦
ثالثا : اللامركزية وعدم التركيز الإدارى - النظم الادارية الاسلامية	٢٣٨
مقدمة - بداية التنظيم الادارى	٢٤٢
التقسيمات الادارية الاقليمية	٢٤٤
أدارة الدولة الاسلامية وولاياتها بين المركزية واللامركزية	٢٥١
الدواوين فى الدولة الاسلامية - تعريف الديوان	٢٥٦
- انشاء الديوان فى الدولة الاسلامية	
سبب وضع (انشاء) الديوان	٢٥٧

القواعد الأساسية التي اتبعها عمر بن الخطاب، رضى الله عنه فى وضع الديوان	٢٤٩
تطور نظام الدواوين وزيادتها	٢٦٠
ديوان الجيش	٢٦١
ديوان الخراج	٢٦٧
ديوان البريد	٢٧١
عمال الدولة - عرض تاريخى	٢٧٤
القواعد الأساسية لاختيار العمال	٢٨١
ما يختص بالعمال من تعيين وعزل	٢٨٢
من الذى يملك تعيين العمال - من الذى يجوز تقليده العمالة	
ما يصح به التقليد (التعيين) - تحديد اختصاصات العامل	٢٨٣
أجر العامل	٢٨٤
الحسبة	٢٨٥
تعريف الحسبة - شرع الحسبة - حكم الحسبة - طبيعتها ومكانتها	
المحتسب - من الذى يقوم بالحسبة	٢٨٨
الشروط الواجب توافرها فى المحتسب	٢٩٠
وسائل الاحتساب	٢٩١
ملحق رقم ١ - بيان بأسماء وتواريخ حكم خلفاء الدول الإسلامية	٢٩٣
ملحق رقم ٢ - بيان بأسماء ولاية مصر وحكامها فى ظل الخلافة من الفتح الإسلامى وحتى انتهاء صلتها بالخلافة العثمانية	٣٠٢
ملحق رقم ٣ - بيان بأسماء رؤساء الدولة فى عهد الجمهورية	٣١٠
بيان المراجع	٣١١
الفهرس	٣١٢